LA FILOSOFIA ANTICA
ESPOSTA E DIFESA

DEL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO

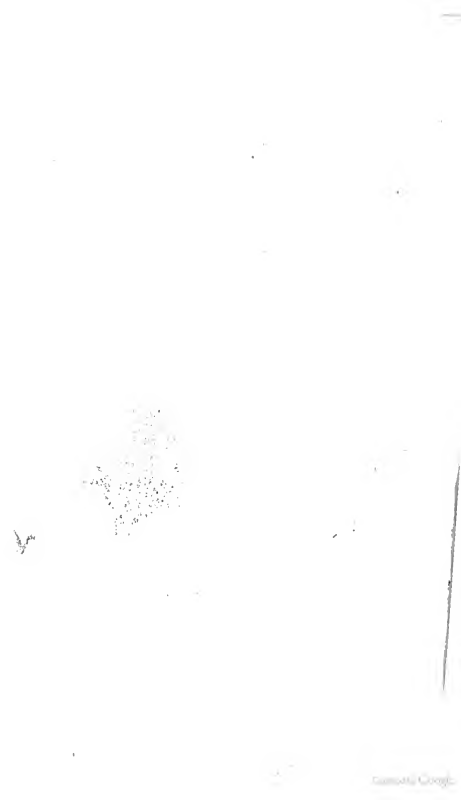
VOLUME II.

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DI PROPAGANDA FIDE

TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1867.

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

DAL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO

VOLUME II.

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DE PROPAGANDA FIDE

TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1867

LA FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

TRATTATO TERZO

DELLA CERTEZZA

Benchè i punti, già da noi fin qui discussi, sieno nella dottrina della conoscenza di grandissima importanza; tuttavia ora solamente ci volgiamo a quella investigazione, la quale, riguardo alle accuse che si sollevano contro l' antichità, deve considerarsi come principale. Essa è la ricerca intorno alla *Base* della filosofia. Secondo che ne determinammo già la contenenza (n. 12), per giungere a cogliere i sicuri inizî della speculazione, e la via, per la quale da essi progredisce la conoscenza filosofica, dovremo trattare tanto della *Certezza*, quanto dei *Principii* e del *Metodo* della filosofia. Cominciando adunque in questo Trattato dalla dottrina sulla certezza, cerchiamo da prima, se e fino a qual segno possa o debba il dubbio precedere la conoscenza filosofica; quindi se la Scolastica in fatto e con dritto abbia riconosciuto, nello stesso spirito conoscente, un fondamento ed una norma della certezza.

CAPO I.

DEL DUBBIO REALE.

223. Chi dubita è irresoluto se debba o no tenere per vero ciò, di che dubita. Questa indeterminazione può nascere solamente dal non avere sufficiente motivo di tenere per vera la cosa, di cui si tratta; ma può altresì procedere dal credersi di vedere ragioni contro la verità della medesima. Nel primo caso il dubbio è *negativo*, nel secondo è *positivo*. Non pertanto s' intende tal volta per dubbio positivo il dubbio *reale*, in quanto si contrappone al *suppositizio* od *artifiziale*, che si è nominato ancora *dubbio metodico (dubitatio methodica)*. In quest' ultimo la mente non è indeterminata intorno alla verità della cosa; ma solo si comporta come se fosse, per istabilire scientificamente la verità, nella quale si trova già determinata. Si chiede adunque, se in filosofia dobbiamo, od almeno possiamo, per procedere scientificamente, dubitare non pure metodicamente, ma eziandio realmente.

I.

L'Hermes pel dubbio reale ed assoluto.

224. Alcuni assentono alla testè proposta domanda, senza veruna limitazione; altri la negano egualmente del tutto, opinando che la filosofia non abbia altro còmpito, che di ridurre il dato, cioè il certo per diversa via, ad intelligenza scientifica. Questa opinione è senza dubbio esagerata: perocchè si dànno,

tanto nel giro della filosofia, quanto in quello della teologia, alcune questioni, intorno alle quali non possiamo pervenire ad alcuna decisione, senza una conferma scientifica. Ma egualmente falsa e molto più nocevole è l'opinione che si avvisa, all'uomo essere permesso, od anche comandato il dubitare di tutte e singole le verità, le quali egli non ha scientificamente conosciute.

Si è voluto trovare questo errore presso il Cartesio; ma non a torto il Günther ed il Papst lo purgano da siffatta accusa (1). Per contrario l' Hermes si dichiara nel modo più esplicito pel dubbio reale, e lo sostiene non solo per permesso, ma ancora per necessario. Prima di tutto egli vuole che il dubbio, da lui difeso, si estenda a tutte e singole le conoscenze. Non solamente intorno alle verità della religione cristiana, l'immortalità dell'anima, l'esistenza e le perfezioni di Dio, ma ancora intorno alla realità del mondo esteriore, e perfino intorno alla realità, ed allo stato della nostra propria anima, noi dobbiamo essere e restare in bilico, finchè non ci venga fatto di ravvisare un'assoluta necessità della ragione a determinarvici. Certo si è sempre riputato necessario dimostrare filosoficamente la divinità della religione cristiana, la esistenza di Dio e somiglianti verità; ma per la nuova filosofia sarebbe divenuto dubbioso, se l'uomo in generale possa decidersi con sicurezza intorno alla verità, o se l'umana facoltà di conoscere il vero sia così estesa, che basti a dare sicura risposta a quelle questioni preliminari della teologia (2).

(1) Euristeo ed Eracle, pag. 237 e segg. Le teste di Giano, pag. 2. e segg. Vedi sopra n. 4.

(2) Introduzione alla Filosofia, Prefazione-Piu oltre §. 12. p. 71 77.

Ma che l'Hermes, per questo dubbio assoluto nella sua estensione, intenda un dubbio reale, è manifesto da ciò, che egli narra di sè stesso, e che esige dai suoi uditori e lettori. Perocchè racconta di sè, come egli finalmente, dopo una lunga serie di anni, nei quali percorse i tortuosi sentieri del dubbio, per mezzo della filosofica investigazione, venne alla desiderata persuasione, che si dia un Dio, e che il Cristianesimo sia di origine divina (1). Ed ei vuole che tutti i cherici, che cominciano lo studio della teologia, lo seguano per questa via. « Il futuro maestro di religione deve procacciarsi una fondata cognizione della scienza teologica, formata dai primi principii dell'umana verità, compiuta in un sistema; ed a questo scopo non deve dietreggiare innanzi ad alcun dubbio, nè chiudere l'occhio sopra verun oggetto; ma anzi deve quello cercare e ponderare questi. » Ora perchè ciò? forse che solo per divenirne meglio istrutto? Non già; ma

(1) « In tutti questi lavori, così racconta l'Hermes, ho io censcienziosamente compiuto il proponimento: Dubitare da pertutto sì lungamente per quanto fù possibile, ed allora finalmente decidermi definitivamente, quando io poteva dimostrare un'assoluta necessità della ragione per siffatta decisione. Io ho dovuto perciò ingaggiarmi lavorando per taluni andirivieni del dubbio, che l'entrarvi a colui, il quale non mai venne ad un serio dubbio, parrà inutile pena e perditempo; stoltezza a cui non cale, come a me, sopra ogni altra cosa, il vero bene dell'uomo.... Nè anco ebbi io mai timore di perdere alcuna cosa per questa via; giacchè io avea veduto che in ogni via meno stretta poteva tutto ciò, che io cercava, essere con egual ragione rigettato od ommesso...... e così sono pure arrivato alla persuasione. Ne sieno grazie al mio Dio, che ho trovato ciò, che io tanto desiderava e cercava; io son divenuto certo, che vi sia un Dio, che io sarò e viverò eternamente; io son divenuto certo, che il Cristianesimo è rivelazione divina, e che il Cattolicismo è il vero Cristianesimo. » Intr. alla Filos. Pref. pag. X, XI.

« affinchè, dalla investigazione dell' uno e dell' altro, sorga una ferma ed inconcussa persuasione , per la quale egli stesso diventi sicuro del fatto suo; e quindi capace di ridurre una volta altri alla certezza (1). » Nello stesso senso esorta l'Hermes i suoi uditori « a svincolarsi teoreticamente, durante la investigazione , da tutti i sistemi di teologia e di religione, in quanto questi non sono stati ancora riconosciuti come certi; talmente che tutti abbiano per loro eguale importanza. » Ora un siffatto teoretico svincolarsi, non è già un dubbio metodico contrapposto al reale; ma si oppone solo al pratico abbandono, od alla vera apostasia dalla religione. Giacchè segue tosto: « Noi possiamo ridurre ciò ad atto per una vivace persuasione, che nè il Cattolicismo, per esempio, nè il Cristianesimo in generale sia vero, perchè noi nascemmo nel medesimo; e che noi operiamo rettamente in faccia alla nostra coscienza, se ci rivolgiamo a ciò, a cui ci guida la nostra ragione, perchè questa è l'unica norma, che l'autore di nostra esistenza ci concesse, fin dalla nascita, per questa carriera mortale con una voce, che efficacemente comanda nel nostro interno di seguirla, ovunque essa ne guidi (2). »

II.

Il dubbio reale di ogni verità è da rigettarsi come immorale.

225. Dimostreremo a suo luogo, che alla Fede nelle verità rivelate deve certamente andare innanzi una cognizione dei motivi, che inducono a credere; ma

(1) Ibid. pag. XXVII.
(2) Positiva Introd. §. 9. pag. 30. cf. ib. pag. 31.

che ciò non ostante l'Hermes s'inganna, quando della disposizione dell'animo, la quale egli ci descrisse, fa un dovere, e quando la presenta anche solo come lecita non pure a coloro, che si trovano tuttora fuori del Cristianesimo, ma eziandio a quelli, i quali, educati già in questo, sono tuttavia ignari delle teologiche discipline. In coloro, i quali, pel Battesimo e per la professione della Fede, sono stati ammessi nella Chiesa cattolica, non è possibile, senza grave peccato, alcun serio dubbio intorno alla dottrina rivelata, non che alla divinità del Cristianesimo. Nondimeno, considerando il dubbio solamente a rispetto di quelle verità, che possono ancora essere conosciute senza la rivelazione cristiana, diciamo che il dubbio reale di talune tra queste verità, eziandio prescindendo dal dovere, che la sua Fede impone al Cristiano, è immorale per qualsiasi uomo, atteso la naturale rivelazione, che di quelle fece Dio alla sua creatura. Che in generale si dia una verità, e non solo quella, che è manifestata ai sensi, ma che siavi altresì un mondo posto al di sopra di tutto il sensibile; che si dia una differenza tra il bene ed il male morale; che l'uomo possa con sicurezza, per l'amore e per l'esercizio del bene morale, raggiungere la felicità, di cui è sitibondo; che si dia un supremo autore di tutte le cose, e per lui un ordine del mondo morale: queste verità, diciamo noi, sono manifeste all'uomo, per la sua stessa natura ragionevole, in tal guisa, che egli non può, senza colpa, rivocarle in dubbio.

226. Si osservi tuttavia, che noi non parliamo di qualsiasi uomo, a cui forse manchi una chiara conoscenza di queste verità; ma solamente di quelli, nei

quali la ragione è a tal segno esplicata, che possano riflettere sopra le verità stesse; merceccchè questi soli sono capaci della coscienza del loro dubbio. Ma per riguardare principalmente la nostra questione dal lato teologico, ci è uopo solamente rimettere il lettore ad una dottrina, già da noi discussa innanzi. La sacra Scrittura dichiara, in più luoghi ed in maniera, quanto si possa volere, precisa, che eziandio per coloro, ai quali Iddio non si è manifestato pei Profeti o pel suo Figliuolo, si dà nelle sue opere e nell'interno stesso dell' animo, una rivelazione, dalla quale essi riconoscono, senza alcuna difficoltà, Dio loro creatore e Signore e la sua santa legge. Sarà appena necessario di osservare, che la sacra Scrittura non parla quì di una qualunque suprema cagione delle cose, ma di un Dio vivo e vero, il quale ha creato il cielo e la terra, ed ha scritto nel cuore dell'uomo la sua legge: il che importa avere stabilito un ordine morale del mondo. Or bene, la Scrittura appunto in questi luoghi afferma, che gli uomini, i quali non conoscono Dio per una tal via, sono stolti, infelici, degni dell'ira e di tutti i castighi divini. Deve adunque quella naturale rivelazione di Dio nelle sue opere essere cosiffatta, che l'uomo, solamente per propria e grave colpa, possa non conoscere per essa Dio con certezza. E ciò esprime eziandio l'Apostolo poco appresso assai chiaramente. Secondo le sue parole, ha lo sdegno di Dio scaricato il suo gastigo sugli uomini, i quali per violenza depressero nella malizia la sua verità. Ma è appunto questa quella verità, che egli ha loro manifestata nelle sue opere. « Perocchè ciò, che è invisibile di lui, dalla creazione del mondo è di–

venuto conoscibile e visibile nelle cose create: vale a dire la sua eterna virtù e divinità; sicchè ad essi non può rimanere veruna scusa (ad Rom. 1: 19. 20). »

Con ciò non si dice certamente solo, che una dotta e laboriosa ricerca, continuata pei molti andirivieni del dubbio, conduce alla conoscenza di Dio. Perocchè soltanto pochi sono capaci di una tale investigazione, e la Scrittura parla affatto generalmente dei Pagani; tanto che nel libro della Sapienza si dice espressamente: « Sono vani tutti gli uomini, nei quali non è alcuna cognizione di Dio (Sap. 13). » Ed appunto ivi si aggiunge, che questa cognizione di Dio, la quale essa Scrittura, per esprimerne la chiarezza e la certezza, nomina *intuizione,* può dall'uomo acquistarsi con eguale, anzi con maggiore facilità, che non quella cognizione del mondo, la quale non manca ad alcun uomo capace d'un qualche pensiero. Quindi, dopo essere stati gli uomini accusati di stoltezza, perchè onorarono come divinità le cose create, le cui virtù e la cui bellezza ammirarono, come il fuoco, le stelle etc.; ne viene tentata una discolpa. Forse (si soggiunge) errarono essi, mentre volevano cercare e trovare Dio, perchè, occupati delle sue opere, vennero presi da ciò che videro che era buono. Ma siegue subito : « E pure, sono inescusabili; perocchè se essi poterono sapere tanto, da giudicare del mondo, come poi non hanno *molto più facilmente* trovato il Signore del mondo? » Adunque ella è cosa più facile il conoscere Dio Signore del mondo, che non la natura, eziandio che ciò non vada più oltre all'ammirarne la venustà e la potenza.

227. Deve pertanto darsi un'altra cognizione di

Dio, oltre alla filosofica; e quella dev'essere così facile ad acquistarsi, così certa, che la ignoranza ed il dubbio possano avere la loro cagione solo nella colpevole leggerezza o nella ostinazione orgogliosa. E ciò abbiamo noi altrove riconosciuto anche come dottrina comune dei Padri (1). Essi distinsero la cognizione di Dio, la quale viene procacciata per mezzo di dotta investigazione, da quella, che nasce in tutti gli uomini spontaneamente , al semplice sguardo della creazione. Essi la nominano *testimonianza,* da Dio data all'anima insieme coll'esistenza, *corredo della natura, cognizione infusa,* da Dio scolpita in tutti gli uomini, senza bisogno d' istruzione, *cognizione* che *nasce da sè stessa* coll'uso della ragione, e solo in quegli uomini non si trova, i quali o hanno smarrito il bene dell'intelletto, o per vizii sopravvenuti hanno bruttamente corrotta la natura, colla quale Dio li ha creati. Quando poi i Padri, per questa occasione, attestano concordi, che realmente in tutti gli uomini si trova questa conoscenza di Dio, si consideri quale e quanto peso acquisti questa loro testimonianza dal vivere, che essi facevano, nel mezzo di popoli pagani. Colà, dove trattammo questa materia , ci appellammo a molti Padri tanto della Chiesa greca, quanto della latina; nondimeno non ne menzionammo uno, che merita di essere a questo proposito specialissimamente ascoltato. Clemente Alessandrino aveva piena contezza della vita e dei costumi dei Pagani del suo tempo, ed era, quanto altri mai, versato in tutta la loro letteratura. Ora egli, a dimostrare come tutti gli uomini conoscono, di una guisa naturale e senza istruzione (ἐμφύτως καὶ

(1) La Teologia Antica, tom. II, pag. 33. e segg.

ἀδιδάκτως), non pure l'esistenza, ma ancora la provvidenza di Dio, dimostra, coll'autorità di moltissimi scrittori pagani, che non solo i greci sapienti attribuirono una provvidenza « all' invisibile, unico, potentissimo e sapientissimo autore di ogni bontà e bellezza; » ma che questa cognizione appunto, sebbene meno coltivata, era sparsa in tutte le classi dell'umana società, e tra i popoli di tutti i climi (1).

Se dunque i SS. Padri asserirono, trovarsi in tutti gli uomini una cognizione di Dio, la quale in essi nasce spontaneamente, dovettero eziandio proferire con Tertulliano e con S. Cipriano: *Quae est haec summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis!* Ma S. Tommaso ci spiega il fatto, per essi attestato, appunto da quella Provvidenza, che tutto regge, e della quale parlava Clemente. Dio ha posto nella nostra natura ragionevole tutto ciò, che è necessario, non pure a conoscerlo, ma ancora a conoscerlo con facilità (2).

(1) Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων . . . . . γένος δὲ οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων οὔτε νομάδων, ἀλλ' οὔτε τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν μὴ προκατειλη μένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει. διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑώων, πᾶν δὲ ἑσπερίων ἀντόμενον ἢ βορειόντε καὶ τὰ πρὸς τῷ νοτῳ πάντα μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν. εἴγε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἴσης πάντα. πολὺ δὲ πλέον οἱ παρ' ἕλλησι πολυπράγμονες οἱ φιλόσοφοι ἐκ τῆς βαρβάρου ὁρμώμενοι φιλοσοφίας ἀοράτῳ καὶ μόνῳ καὶ δυνατωτάτῳ καὶ τεχνικωτάτῳ καὶ τῶν καλλίστων αἰτιωτάτῳ τὴν προννίον ἔδυσαν.

Strom. V. c. 14. (Edit. Potter. p. 729.)

(2) Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. *Opusc.* 70 *Super. Boeth. de Trin.*

Egli non si ritrae dalle sue creature, dopo aver data loro l'esistenza ; ma resta loro d'appresso operando con esse, movendole, sostenendole, e dirigendo ciascuna al suo segno, nella maniera a lei proporzionata. Se ciò è vero di tutte le creature, come non deve essere tanto più vero delle nobilissime, le quali Dio ha create per la cognizione e per l'amore di lui, facendole per ciò secondo la sua propria immagine ? L' uomo non raggiunge il suo fine, senza l' uso delle facoltà, che Dio gli concesse ; ma colui, che gliele concesse, lo assiste ancora ad usarle. Essendo dunque che quella vita morale e religiosa, per la quale esso uomo è creato, è fondata sopra la conoscenza delle verità, di cui parliamo; però dispone ancora Dio per lui , che la ragione esplicandosi venga a quella conoscenza con facilità e sicurezza (1). Tuttavolta si osservi, che qui non si parla della grazia soprannaturale; ma di quell'assistenza, per la quale Dio, anche nell'ordine della natura, è il primo e precipuo maestro di tutti gli esseri ragionevoli (2).

III.

Si ribattono le obbiezioni.

228. Ma (si obbietta) non si nega, che si dia una conoscenza del vero, la quale sorge spontaneamente dalla natura ragionevole dell' uomo; e neppure che

(1) Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio: praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ibid.

(2) La Teologia Antica, Vol. II, pag. 305. e segg.

quella sia accompagnata dalla certezza: solamente si sostiene, che una tale certezza può sussistere solo fino a tanto, che lo spirito cominci ad investigare il valore ed il fondamento delle sue cognizioni; ovveramente, come si esprime l'Hermes, finchè non subentra la riflessione. Allora non può egli essere più contento di quella cognizione, che è in lui, senza che egli sappia d'onde essa sia. Ora noi altresì concediamo, che l'uomo non può rimanerne contento, perchè ha un naturale bisogno di ridurre, per mezzo della investigazione, ai supremi motivi ciò che conosce. Ma che egli non possa contentarsene, perchè tutte e singole le verità gli divengono incerte prima, che gli sia riuscita quella riduzione, codesto lo neghiamo. Ed oh! come male si troverebbero gli uomini, se la cosa procedesse in siffatta guisa! Ci vuol poco a persuadere tutti coloro, che appena sono capaci di una qualche riflessione, che la loro cognizione di quelle verità non è scientifica, e che essi non le deducono dai supremi principii del pensiero; e per questo non possono porle in sicuro contro le obbiezioni dello Scetticismo. Ma quando, colla coscienza destatasi della mancanza di una conoscenza filosofica, vacillasse ancora la persuasione della verità di quelle conoscenze, che cosa dovrebbe mai allora avvenire all'uomo?

L'Hermes confessa di sè, che, con grandissima pena e con erculei e sincerissimi sforzi, appena gli riuscì, dopo venti anni, trovare l'uscita da quel laberinto dei suoi dubbii. Ma quanti non la trovano giammai quell'uscita! e lo stesso Hermes avrebbe potuto senza difficoltà essere convinto che la via, cui egli si persuase avere trovata, era solamente un'ap-

parente uscita. Pertanto il sapiente e benigno Creatore avrebbe mai potuto disporre, ed indirizzare la natura umana per modo, che noi, eziandio colla migliore volontà del mondo, lottassimo indarno per raggiungere la conoscenza sicura di quelle verità, senza le quali la nostra vita sarebbe non pure destituta di ogni pregio, ma eziandio soprammodo infelice? Tutti coloro, che sentono il bisogno di una conoscenza scientifica, sarebbero da questo istante condannati a dubitare per lunghi anni, e forse fino al termine del loro terreno pellegrinaggio, se esista quel Dio, ch'essi finora hanno adorato, ed in cui riposò tutta la loro speranza; se si dia per essi una destinazione, pel cui asseguimento diventino felici; se la coscienza parli in essi la verità: anzi se tutto ciò, che essi tengono per vero, non sia menzogna ed inganno; tanto che questo mondo esteriore non sia poi altro, che un'illusione della loro fantasia, e la loro propria esistenza un sogno! E pure questa sarebbe la loro sorte, se alla mancanza di filosofica cognizione dovesse necessariamente andare accoppiato il dubbio reale.

229. Tuttavolta non è così: ce lo attesta il senso intimo, che ciascuno può in sè interrogare, e l'intero genere umano lo ha già da gran tempo pronunziato. Con l'uso della ragione, si desta in noi la coscienza; e dobbiamo riconoscere, si voglia o non si voglia, una differenza tra il bene ed il male. Come ci è del tutto impossibile dubitare della nostra esistenza, così siamo astretti a tenere per reale il mondo esteriore. Ma, oltre a ciò, noi siamo eziandio costretti a tenere per vero, che si dia un supremo autore del nostro essere e di tutte l'altre cose, e che

per lui vigorisce un ordine morale nel mondo. Possiamo bensì provarci ad eccitare in noi la contraria persuasione, come ancora possiamo sforzarci di tenere per illusione la coscienza morale; pure non solo un tale tentativo non viene a capo, almeno compiutamente; ma siamo altresì necessitati a condannare questo medesimo tentativo come immorale. Infatti lo spirito dell' uomo soggiace alla verità : questa lo domina , lo soggioga, e lo fa certo eziandio a mal suo grado. Anche prima che egli sappia ciò, che sia la verità , la verità gli si manifesta, ed ingenera in lui la certezza , che essa è. Così essa lo signoreggia , e per quanto egli resista , gli si palesa altresì quale sacra forza, che gli impera e lo chiama avanti al suo tribunale; ed innanzi a questo deve egli riconoscere, come colpevole, quel suo medesimo conato a dubitare. Come adunque deve l'uomo condannare quale stoltezza, non dico già il dubitare, ma il volere dubitare della realità del mondo esteriore; così deve ravvisare una empietà nel suo dubbio della esistenza di Dio, e del suo santo impero sopra l'umana famiglia; nel non volere riconoscere , cui gli è impossibile il non conoscere.

230. Ma se l' uomo sta sotto l' impero della verità per siffatto modo , che essa lo fa certo anche contro il suo volere, non sarebbe forse il dubbio non solamente illecito, ma eziandio impossibile? Si, certo, se si parli del dubbio assoluto; e per questo ancora il pieno Scettiscismo è stato mai sempre accusato di contraddizione con se medesimo. Ma se si tratta della possibilità del dubbio intorno alle particolari verità, cui menzionammo , debbesi allora distinguere tra il dubbio *abituale* e *l' attuale*. Il dubbio abituale è un

tale stato od una tale disposizione della natura ragionevole, in virtù della quale restiamo indecisi intorno la verità della cognizione, ogni qual volta questa si offre alla nostra mente. Solo la possibilità di questo dubbio abituale viene negata, per la dottrina qui sopra esposta. Perocchè un siffatto dubbio presupporrebbe, che noi o non ancora avessimo acquistato, o di nuovo avessimo perduto ciò, che è necessario per la cognizione della verità, di cui si tratta. Ma ciò, che sopra fu asserito, era appunto questo: tutto ciò, che è necessario per la conoscenza di certe verità, essere dato all'uomo colla sua natura stessa ragionevole; talmente che esso, fatto appena capace d' una qualche riflessione, senta in sè desto eziandio il sufficiente motivo di decidersi per quelle verità. È questa la certezza abituale, la quale, siccome attitudine della mente a divenire certa della verità, è contrapposta al dubbio abituale. Si trova dunque la certezza abituale nella natura dell'uomo; il quale non può distruggerla, come non può distruggere la sua medesima natura.

Ora egli è manifesto, che il dubbio attuale (la reale sospensione della mente) può, in generale, stare insieme coll' abituale certezza (colla facoltà di divenire certo). Ma a vedere se ciò sia possibile ancora nel caso, di cui parliamo, fa mestieri osservare che cosa si richiegga, perchè la certezza da abituale diventi attuale. A ciò non basta l'avere presente nella considerazione la cosa, di cui si tratta; e neppure il tenerla istintivamente per vera; ma si deve avere la coscienza di riconoscerla come vera; e posta la certezza, di cui qui parliamo, non si potere a meno di tenerla per tale. Ora col detto di sopra noi abbiamo

asserito soltanto, che una tale coscienza, relativamente a certe verità, sorge in noi senza investigazione ed esame; sempre nondimeno è a ciò necessaria un'attenzione dello spirito a sè stesso, ed ai suoi pensieri. Noi, esempligrazia, instintivamente teniamo, in tutto il nostro operare, per reale il mondo esteriore; ma allora soltanto ne diventiamo certi, quando ci proponiamo la questione, se esso realmente esista. Perciocchè ciò facendo, noi abbiamo tosto la coscienza di non potere non tenerlo per reale. Se inoltre consideriamo, che questa necessità si ritrova in noi, senza che sappiasi d'onde si origini, possiamo investigare sopra ciò, per venire al fondamento di questa certezza, e così perfezionare, conforme al naturale bisogno dello spirito, la nostra cognizione. Che se ciò facessimo non semplicemente per questo fine, ma volendo far dipendere di proposito da quella investigazione il riconoscere la realtà del mondo esteriore, allora quella naturale necessità di ammetterla farebbe forza allo spirito; ed insieme la nostra coscienza ci accuserebbe di stoltezza, od anco di superbia, se ci ostinassimo a resisterle. Perocchè il senso intimo ci ammonisce chiaramente, che noi non produciamo in noi, per nostra libera attività, quel convincimento intorno alla realità delle cose; ma che esso nasce per una forza operante nella più intima parte del nostro spirito. E però il volerne dubitare, non ostante questa necessità, importa niente meno, che non volere riconoscere la nostra relazione alla verità, cioè la nostra subordinazione a quella.

231. Nè può qui obbiettarsi, che appunto ciò, che noi nominiamo coscienza, finchè nasce sponta-

neamente in noi, e fa valere i suoi pronunciati, non ha per noi veruna certezza. Giacchè della coscienza nominatamente è chiaro, che essa stessa ci manifesta la sua verità, e ci astringe a riconoscere un bene assoluto, ed una norma suprema del nostro volere ed operare, eziandio senza sapere ciò , che essa sia in sè; nè solamente come alcun che di reale, ma eziandio come un'augusta e veneranda potenza, che sta al di sopra di noi. Può sempre l' uomo sforzarsi di cancellare in sè la persuasione intorno alla verità della coscienza; ma non è mai che ciò gli venga fatto: e per quanto cerchi persuadersi, che non abbisogni di tenerla per verace, viene pure sempre di nuovo astretto a tenerla per tale , ed a condannare appunto quel suo stesso resistere.

Del resto, sebbene la coscienza parli molto spesso contro la volontà dell'uomo, e parli per modo, che, per la manifestazione della sua veracità, ogni superbia ed ogni sofistica ne resti confusa, soggiogando potentemente l' uomo ripugnante ; è tuttavia ancor vero, che non sempre essa parla, e certo non sempre così alto, che l'uomo non possa tanto divertirsi da lei, che perfino non l'oda. Che se egli vuole, ritornando nel suo interno, conoscere ciò, che in lui avviene, acquisterà quella coscienza, la quale dicemmo essere richiesta per la certezza attuale; vale a dire conoscerà, che egli non può altro, che tenere per verità la voce della coscienza. Ma sebbene non sempre, sta nondimeno spesso in sua balìa il non rientrare in sè medesimo, e non udire quella voce; e ad ogni modo può l'uomo trasandarla, o attendervi così leggermente, che si sottragga a quell'influsso, che lo

renderebbe certo. A questa guisa adunque può egli, non ostante l'abituale certezza, di cui parliamo, essere, per qualche tempo almeno, indeciso intorno alla veracità della coscienza, la quale veracità non ha ancora conosciuto per investigazione filosofica, o non cerca per nulla di conoscere.

In modo somigliante procede la cosa rispetto al dubbio, intorno alla realità del mondo esteriore. Per la certezza propriamente detta ed attuale si esige, che lo spirito diventi a sè conscio della necessità di tenerla per vera. Ma egli può sottrarsi a questa coscienza col non attendere a quello, che, indipendentemente da ogni investigazione, succede in lui, volgendo tutta la sua attenzione all'investigare. Così può avvenire, che egli, sofisticando, proceda innanzi in un dubbio reale intorno all'esistenza delle cose fuori di lui; ma certamente solo per un istante. Perocchè la coscienza di essere certo, gli si offrirà malgrado suo sempre di nuovo potentemente al pensiero; ed il suo dubitare, o piuttosto il suo voler dubitare apparirà a lui stesso come una colpevole insensataggine.

232. Che se pure la reità del dubbio, di cui parliamo, non potesse dimostrarsi dalla interna esperienza di ogni uomo, ne dovremmo tuttavia essere persuasi pel comune giudizio del genere umano. In tutti i popoli colti fu sempre riconosciuto il bisogno di filosofiche investigazioni, e coloro, che vi si dedicarono furono riguardati come sapienti, ed avuti perciò in altissimo pregio. Ma se i popoli si aspettarono da questi, ed accettarono i loro pronunziati autorevoli, intorno ad alcune questioni; non hanno tuttavia concesso mai loro il giudizio decisivo sopra tutte e sin-

gole le verità. Per ciò, che concerne quei primi veri, che sono il fondamento di tutte le nostre cognizioni, l' umana natura reca in sè la coscienza di esserne in sicuro possesso. Prendano pure i filosofi eziandio quelli ad oggetto di loro esame: non viene loro perciò concesso il dritto di decidére intorno ad essi; e se il risultato della loro investigazione fosse una negazione, od anche solo un dubbio intorno a quelle verità , anche coloro , che per altro possono essere loro discepoli, potrebbero levarsi siccome giudici contro di essi. Difatti vi fu egli mai popolo , il quale non dichiarasse per frenesìa il dubitare della esistenza del mondo esteriore? il quale non abbominasse l'uomo, che non riconoscesse verità alcuna superiore ai sensi, e nominatamente chi negasse la differenza tra la virtù ed il vizio? Vi fu egli mai popolo, pel quale l'empietà non fosse delitto? Ora, collo stesso trovare una colpa nel negare queste verità, si dichiara come esse a nessuno uomo di buona volontà possono essere ascose.

IV.

L'Hermes colto in un equivoco.

233. Ma per ritornare all' Hermes, abbiamo noi forse per ciò, che dicemmo intorno alla immoralità del dubbio reale, pronunziato sentenza eziandio di lui, in quanto egli assicura di avere passato gran tempo di sua vita in siffatto dubbio? Nulla meno. Conciossiachè, per quanto egli lo assicuri, noi non gli prestiamo fede; e precisamente per questo, che lo crediamo in lealissima disposizione, quando afferma, che « l'utilità dell'uomo, della quale si trattava,

gli premeva sopra ogni altra cosa.» Egli non ha perdonato nè a pena, nè a sforzo, procedendo, come afferma, per ogni dove con sommo rigore dialettico; giacchè questo si esigeva da quella sua lealtà, e da quella stima dell' importantissimo interesse dell' uomo. Ora gli crederemo noi, che abbia da senno dubitato, se si desse per l' uomo un interesse insigne? se si desse una lealtà? e perfino se si dessero cose fuori di lui, e se si desse in lui stesso qualche cosa di reale? L'Hermes non ha dubitato di ciò; e nè anco ha dubitato (noi lo aggiungiamo con tutta sicurezza) della esistenza di Dio, cui fu sì attento a non offendere. Ma avendo solamente dubitato, se siffatte verità si potessero dimostrare per questa o quella, o per una qualunque via della specolazione; ha scambiata questa sua incertezza intorno alla confermazione specolativa, con la incertezza intorno alla cosa stessa.

Or a ciò fu egli erroneamente condotto da quel pregiudizio appunto, che menziona, come motivo, pel quale si debba dubitare, finchè non si possa dimostrare una necessità assoluta dalla parte della ragione. « La ragione (ei dice) è l'unica scorta, che l'autore di nostra esistenza, fino dal primo nostro venire al mondo, ci largì, per questa mortale carriera, con una voce, che alto comanda nel nostro interno di seguirla, dovunque essa ci guidi. » Ma ciò in tanto è vero, in quanto noi non dobbiamo lasciarci guidare, nè per semplice sentimento, nè per fantasia, nè per leggerezza, ad ammettere ciò che altri dice. Il sentimento sì interno e sì esterno può condurci ad erronei giudizii, se non viene accompagnato dall' uso della ragione; e l'esterna testimonianza solamente al-

lora conferisce certezza, quando se ne sia conosciuta per la ragione la credibilità. Ed in questo senso può dirsi eziandio della Fede cristiana, che la ragione le va innanzi, e conduce a lei. Tuttavia, l'Hermes, per questa cognizione ragionevole, senza la quale tutto è dubbioso, non intende già un qualunque apprendere l'oggetto, accompagnato dalla coscienza di piena certezza; ma intende il tenere per vero quello solamente, che, per la investigazione degli ultimi principii di tutto lo scibile, è stato ritrovato siccome sicuro.

Ora di questa speculazione è falso, che l' autore di nostra esistenza là ci abbia largita, quale unica nostra scorta, per questa mortale carriera. L' Hermes stesso insegna, con S. Tommaso e con tutta la Scuola, che veramente è possibile il conoscere, per mezzo della ragione, le dottrine della religione naturale; ma che, ciò non ostante, Dio ci ha rivelate ancora queste verità, perchè, in diversa maniera, sarebbero pochi assai, quelli che giungerebbero alla conoscenza delle medesime; e questi solamente dopo lungo tempo, e non senza la mescolanza di molti errori, vi arriverebbero. Imperocchè, a conoscere con certezza una qualche verità, oltre le primissime, universalissime e fondamentali, noi non abbiamo, fuori della rivelazione, altro mezzo, che una investigazione più o meno scientifica. Or bene, se noi, senza una tale investigazione, non potessimo conoscere con certezza neppure le prime verità fondamentali, forse che si sarebbe per la divina rivelazione sopperito a quel bisogno? Per nessun modo. Perocchè, per poter credere a questa si esige, oltre la luce della grazia, eziandio la cognizione naturale di quelle dottrine, le quali S. Tommaso no-

mina *preamboli della Fede.* Se dunque questa cognizione non ha certezza, finchè non sia stata ridotta ai supremi motivi di tutto lo scibile, e da questi sia dimostrata come sicura; il nostro stato per la rivelazione non sarebbe diventato punto nulla migliore. In questa supposizione, prima di poter credere alla rivelazione, noi dovremmo avere dimostrato, contro la nuova filosofia, e per una migliore critica della facoltà conoscitrice, che diventiamo certi del mondo esteriore; che delle cose in quello acchiuse ci procacciamo pel nostro pensare, sicure deduzioni; che dal sensibile si può con certezza conoscere il mondo soprassensibile, l'esistenza di Dio e la sua natura; che si deve ammettere, come possibile, una divina rivelazione, e, sotto certe condizioni, come reale. Così noi, non ostante il beneficio della divina rivelazione, « se volessimo (come l'Hermes disse) operare rettamente e santamente innanzi alla nostra coscienza, » saremmo necessitati a percorrere appunto il più oscuro e pericoloso campo della specolazione; e se in esso non ci venisse fatto di dare nel segno, ci vedremmo ridotti a disperare della conoscenza di ogni verità qual si sia.

Ma lungi da noi questo pensiero! Siccome Dio ci ha manifestato, per la sua santa parola, quelle verità, che non potrebbero in alcun modo trovarsi per mezzo della ragione, ed altre, che pure potremmo rinvenire, ma solamente dopo molto meditare; così egli, per l'ordinamento di nostra natura e per la sua universale provvidenza, ha disposto, che la cognizione di quelle verità, le quali debbono andare innanzi alla Fede prestata alla sua parola, abbia per noi, prima di ogni investigazione filosofica, una certezza affatto

indipendente da questa. Ed è così falso, che suoni nel nostro interno una voce, che autorevole comandi di seguire la ragione filosofante, ovunque essa ci meni, che piuttosto quella voce ci comanda di permettere bensì alla ragione filosofante l'investigare i fondamenti di tutto lo scibile; ma non per questo ci consente di commetterle il giudizio finale sopra tutto lo scibile. Se essa discorre nel giro della rivelazione, dalla rivelazione saranno esaminati i risultati della sua investigazione; ma se si occupa dei primi principii dell' umano sapere, noi dovremmo accusarla di errore, come prima si accingesse a scuotere quelle persuasioni, le quali, per ogni uomo giunto all'uso della ragione, sono poste fuori di ogni dubitazione.

CAPO II.

DEL DUBBIO METODICO.

234. Contro la Scolastica più recente furono mosse alcune accuse tra loro del tutto opposte. Alcuni membri dell'Università di Parigi le rimproverarono di avere perseguitato in Cartesio il fondatore della nuova, ed unicamente vera filosofia; ed il Günther non esita di affermare, questo essere stato il delitto, che la Compagnia di Gesù espiò colla sua abolizione (1). Al contrario quei medesimi teologi vengono incolpati da altri dotti di essersi essi altresì lasciati indurre dal Cartesio ad una specie di Razionalismo; e non rade volte questa medesima accusa è stata estesa contro la Scolastica antica, come se questa avesse preparata la spe-

(1) Convito di Peregrino, pag. 480.

colazione cartesiana. Noi non avremo uopo di molte parole, per ispiegare la contraddizione, in cui cadono tra loro gli accusatori. Perciocchè bene spesso, nel processo di questi nostri studii, ci siamo imbattuti nei due estremi partiti; dei quali l'uno tiene, che l'uomo, lasciato alle sue forze naturali, non può per nessun modo apprendere il divino: l'altro opina, nulla darsi, che trascenda la sfera di quelle forze. Qui dunque dobbiamo occuparci del biasimo, che si appone alla Scolastica di avere disconosciuto il vero còmpito della filosofia, e di avere, non altrimenti che il Cartesio, voluto dal dubbio venire alla certezza. Facciamo innanzi tratto di conoscere accuratamente l'accusa.

I.

Si dilucida l'accusa ed il vero punto della questione.

235. A trovare, per le conoscenze filosofiche, una solida base, tenne il Cartesio essere necessario il determinare da prima, fin dove possa l'uomo in qualunque guisa stendere i suoi dubbii. Se per tal modo si fosse trovato ciò, onde è onninamente impossibile il dubitare, si sarebbe dovuto allora, movendo di là, far pruova di dimostrare con tale rigore tutte le altre verità, che queste acquistassero la medesima certezza. Ma non fu veramente, come già notammo, sua intenzione il fare dipendere la verità di tutte le dottrine, di cui si occupa la filosofia, dal riuscimento di un tale tentativo; tanto che egli ammise e confessò, potere l'uomo conseguire la certezza per altra via, che per questa filosofica dimostrazione. Se non che, per essere conseguente a sè stesso, dovette so-

stenere, che per altra via non si dà cognizione veramente scientifica della verità, e che la filosofia, la quale non procede con quel rigore, non ha, come filosofia, alcun fondamento.

Non altrimenti intesero quei teologi della Chiesa cattolica, che più o meno parteggiarono per la filosofia cartesiana, il dubbio, che essi tennero per permesso; e lo chiamarono, per differenziarlo dal dubbio reale, *metodico*. Tuttavolta quelli eziandio, i quali difesero la filosofia degli Scolastici contro il Cartesio, si occuparono molto più di altre dottrine della scuola cartesiana, che non del dubbio metodico. Certamente essi in verun modo non approvarono la via, per la quale il Cartesio volle dal dubbio venire alla certezza; non concessero, che l'uomo possa dubitare di tutto, salvo della sua propria esistenza, e che, partendo da questa, debba dimostrare ogni verità, e perfino gli stessi primi principii del pensiero; essi rigettarono pienamente il suo supremo principio, secondo il quale tutto e solamente quello è certo, che viene *chiaramente* e *distintamente* percepito. Nondimeno, per ciò che concerne il metodo del dubbio per sè stesso, supponendo sempre, che il dubbio sia solamente ipotetico, non insistettero precisamente sopra la sua interna impossibilità; e piuttosto chiarirono il pericolo di essere condotto dal dubbio metodico al reale.

236. L'esperienza aveva insegnato, quanto questo timore fosse ragionevole. In Inghilterra era sorto lo Scetticismo, in Francia l' Empirismo, in Germania l'Idealismo critico. Allora si levarono, sì tra i Protestanti di Germania, e sì tra i Cattolici di Francia, uomini, che cercarono di dare alla filosofia un altro

indirizzo, affatto contrario a quello, che avea preso pel Cartesio. Essi erano persuasi della impossibilità di rendere certe, per mezzo di rigorosa pruova della ragione, le verità, la cui conoscenza è così potentemente richiesta dalla coscienza morale; ma negarono che questo sia da riguardare, come il còmpito della filosofia. La quale, secondo essi, non deve cercare la verità, come una cosa ignota, e confortare di ragioni ciò, che ha d'incerto; ma deve piuttosto riconoscerla ed intenderla come qualche cosa affidata e trasmessa. Nel modo appunto, onde dissero gli Scolastici, che la teologia assume dalla rivelazione le dottrine di Fede, le paragona tra loro, ne esamina il contenuto, e non le dimostra, ma movendo da esse, come da principii, dimostra altre verità; così affermarono questi filosofi, che eziandio le verità di ordine naturale vengono comprese per una certa fede, e la filosofia deve occuparsi di esse, come delle dottrine rivelate fa la teologia.

Ma d'onde mai dovrebbe lo spirito ricevere le verità, e per qual mezzo gli dovrebbero quelle essere trasmesse? Intorno a ciò diversi opinarono diversamente. Gli uni ammisero una rivelazione interna, gli altri una esterna. Quelli cioè asserirono una percezione immediata della verità, sia pel pensiero, sia pel sentimento. Perocchè si avvisarono, che, come il mondo sensibile sta innanzi ai sensi del corpo, così il mondo soprassensibile sta innanzi allo spirito, e viene da questo appreso per un senso più nobile del corporeo. La persuasione, che quinci s'ingenera nell'anima, dicesi per essi *fede*. Mentre il Iacobi ed altri difendevano in Germania questa teorica, il de Bonald propagava

in Francia la sentenza, essere il linguaggio il mezzo, pel quale viene procurata all' uomo ogni cognizione superiore al sensibile. Secondo lui, senza l' esterna parola, non viene lo spirito all'interna, od al pensiero; e perciò, siccome lo spirito stesso non ha alcuna cognizione soprassensibile, la quale ei non debba al linguaggio, così è ancora contenuta in questo la malleveria per la verità di quelle cognizioni. Ciò importa, averle l' uomo non ritrovate , ma ricevute, fino dal principio, dal Creatore, come un corredo necessario per questa terra. Nel linguaggio adunque possiede il genere umano, oltre la speciale del Cristianesimo, una rivelazione comune a tutte le età ed a tutti i popoli.

Ciò non pertanto, sia pure il linguaggio il mezzo, pel quale Dio introduce lo spirito umano nel mondo dei pensieri; esso linguaggio tuttavia, considerato per sè solo, non può in alcun modo essere il mezzo, che gli insegni a discernere il vero dal falso. E forse che non viene pronunziata egualmente la menzogna e la verità? forse che le medesime parole non destano bene spesso, in diversi uomini, diverse rappresentanze? Come dunque discerneremo le vere dottrine , che sono state poste da Dio originalmente in questa universale rivelazione, da quelle, che tali non sono? E ci si risponde, ciò ottenersi alla guisa medesima, onde ci possiamo certificare intorno al contenuto della rivelazione cristiana. Quello, secondo i principii cattolici, si conosce non per la ragione dei singoli fedeli, che investighi la parola di Dio; ma per la universale professione della Chiesa, secondo il celebre Canone: *quod semper, ubique et ab omnibus*. Medesimamente adunque

noi troviamo eziandio ciò, che appartiene all' originale rivelazione, avvenuta nell' uomo per mezzo del linguaggio, non pel discorso della ragione individuale, ma per la ragione universale, che si manifesta nella fede comune del genere umano. Di qui si vede, che la teorica del de Bonald trovò nel Lamennismo la sua naturale continuazione, o vogliamo piuttosto dire il suo naturale compimento; come lo stesso de Bonald ha spiegatamente riconosciuto (1).

237. Uno dei più caldi difensori di questa dottrina fu Gioacchino Ventura; e, come provano le sue ultime opere (2), egli credette fino all'estremo di poterla, in quanto alla sua parte principale, fermamente sostenere. Ma egli, più che altri non fece, la considerò nelle sue attinenze colla teologia; e si accinse ancora a dimostrare, che gli Scolastici, e nominatamente S. Tommaso, non riconobbero, per questo capo, altri principii, che quelli del de Bonald e del Lamennais (3). Di fatto insegna il Ventura, che, come per gli Scolastici in teologia la fede universale della Chiesa, così in filosofia il senso comune degli uomini era stato l' ultimo fondamento della certezza (4); ed appunto

(1) Defense de l'Essai sur l'indifférence etc. Pièces relatives au 2. vol. — Cf. De la valeur de la raison humaine par le P. Chastel. p. 157.

(2) Conferenze. — Della vera e della falsa filosofia. — La tradizione e i semipelagiani della filosofia. — Milano 1857.

(3) Preferiamo di rimettere il lettore principalmente alla opera più antica del Ventura, si perchè anche il Günther (in Peregrin's Gastmahl) si occupa molto della medesima, e sì perchè troviamo in essa più determinatamente espresse le opinioni, di cui si tratta.

(4) Quare Scholasticis idem Philosophiae et Theologiae sub respectu plane diverso fundamentum fuit, scilicet communis ratio, commune testimonium atque auctoritas; etenim communem sensum,

perciò aver essi preferita la filosofia di Aristotile a tutte le altre. Perciocchè Aristotile in modo speciale ebbe riguardo al comune sentire degli uomini; e dichiara pure per evidente, cioè per non bisognevole d'alcuna pruova, quello, che apparisce a tutti essere vero. Inoltre il Ventura da ciò, che dice S. Tommaso intorno alla necessità della rivelazione, deduce, che come il teologo non muove dal dubbio assoluto, ma dalla fede alle verità, che la Chiesa universale professa; così eziandio il filosofo non deve partire dal dubbio, ma dalla fede a ciò, che il genere umano tiene, ed ha sempre tenuto per vero, intorno a Dio ed alle anime (1). Il perchè, secondo lui, non si tratta in filosofia di trovare la verità, ma di dichiarare e difendere la verità già trovata per quella fede. La filosofia adunque, che così procede, viene detta dal Ventura *filosofia dimostrativa;* e per converso quella, che, prescindendo dalla fede, vuole trovare la verità per mezzo della

evidentiam communem in re philosophica, fidem Ecclesiae communem in re theologica magistram et ducem sequuti sunt... Hinc intelliges, cur nec sensus communis aut communis evidentia in rebus philosophicis, nec Ecclesiae auctoritas in re theologica inter demonstrationes a priscis adnumerarentur; utraque enim res non veritatis demonstratio, sed omnis certitudinis fundamentum fuit. *Diss. Praelim.* §. *XIX.*

(1) Quare in Metaphysicis sincerus philosophus eadem ratione se gerat oportet, qua in Theologicis sincerus theologus sese gerere iubetur: sicut enim Catholicus Theologus non ille quidem ab absoluto dubio, sed a *fide* earum veritatum, quas universa tuetur Ecclesia, disquisitionum suarum sumit initia; ita porrò nisi philosophus in scepticismum labi velit, non a dubio, sed a *fide* eorum, quae de Deo et de animis universum humanum genus tenet semperque tenuit, incipiat necesse est.

§. 62. p. 100. Cf. Della vera e falsa filosofia §. 12. p. 53. La tradizione etc. c. 1. §. 6. p. 43. — Conferenze I. p. 2.

ragione individuale, è da lui appellata *filosofia inquisitiva*. La prima fu, se crediamo a lui, il metodo sì dei Padri e sì degli Scolastici; ed essa solamente è di accordo col principio cattolico (1). Ma posciachè Lutero ebbe da prima proposto in teologia, in luogo della fede universale della Chiesa, la ragione individuale, come suprema norma del credere, si dovette giudicare tanto più ragionevole il fare lo stesso nella filosofia (2). Così questa, da Cartesio in poi, rivestì di nuovo il carattere, che aveva avuto presso i Pagani: divenne cioè filosofia inquisitiva. Ma essa ebbe ancora la sorte della filosofia pagana: cercò, e non trovò; in luogo della verità, partorì mostruosissimi errori. E come poteva avvenire altrimenti? Cominciare dal dubbio vale il medesimo, che cominciare dal niente: ma dal niente niente si fa, salvo per creazione. Ora vuolsi per avventura, che la ragione si crei la verità? (3). Quì torna spesso il Ventura, e non senza acutezza accusa il Cartesio di contraddizione con sè medesimo: in quanto che, avendo cercato un punto, dal quale potesse porre in movimento il cielo a la terra, si

(1) Questa sentenza è sparsa in tutta l' Opera; ma viene esposta specialmente e ripetuta nei recenti scritti del Ventura nel C. 1. a. 5. 6. (Pagina 33. 56).

(2) Sed postquam, Lutherano flagitio privatae rationis principatus in re religiosa sancitus fuit, eundem principatum potiori iure in re philosophica ratio privata sibi tribuere et vindicare debuit. §. 41. *p.* 53.

(3) Philosophia ex dubio absoluto initium capiens omnem, nullo externo sibi auxilio adscito, detegendam creandamque veritatem suscipit. Cum enim non veritatem tautum, sed et principia et media veritates secernendi ipsa sibi statuere conetur; ex nihilo veritatem creare contendit, quod quidem plane est veritatem creare suis viribus velle §. 143. p. 305.

contentò poi della vacuità del dubbio (1). Finalmente ciò, che il Ventura più di tutto lamenta, si è, che anche i teologi cattolici del tempo più recente si sieno lasciati, a poco a poco, divertire dalla via dei Padri e degli Scolastici, per aggirarsi negli andirivieni del dubbio cartesiano.

Intanto altri dotti, affezionati niente meno del Ventura alla dottrina del de Bonald, giudicarono più rettamente nel non attribuirla agli Scolastici. Quelli asseriscono piuttosto, che il male sia già cominciato colla filosofia degli Scolastici stessi, e solamente essere venuto all'aperto pel Cartesio. Sebbene poi questi difensori del così detto Tradizionalismo s'ingegnino di essere fedeli seguaci della cattolica verità, tuttavia ardiscono accagionare di Razionalismo i venerati dottori della Chiesa, S. Bonaventura e S. Tommaso. (2)

A purgare pertanto sì questi, e sì ancora tutta la teologia dell' antichità da siffatte accuse, dobbiamo considerare più d' appresso le opinioni della scuola bonaldiana intorno al punto di partenza, ed alla base della filosofia; e specialmente dobbiamo vedere ciò, che propriamente importi quella distinzione tra filosofia *inquisitiva* e *dimostrativa.*

238. Ma, se in alcun luogo mai, è quì certamente necessario porre in luce il vero stato della questione. Potrebbe forse sembrare, avere noi già concesso nel precedente articolo quasi tutto ciò, che dal de Bo-

(1) Cartesius ausu plane temerario, ne dicam stulto, ex absoluto dubio arbitratur certae veritatis inquisitionem recte institui; et ad coelum terramque movendam nullum aliud punctum postulat, ubi consistat, nisi *vacuum.* §. 154. p. 340.

(2) Vedi il Periodico del Bonnetty: Annales de la philosophie chrétienne.

nald e dal Ventura si sostiene, sia intorno all' origine delle nostre conoscenze religiose, sia intorno alla relazione, che quelle hanno colla filosofia. E pure non è per nulla così. Noi veramente dimostrammo, che l' uomo conosce alcune verità fondamentali con certezza indipendente dalla filosofia, e che la sua coscienza non gli permette il fare dipendere la ricognizione, diciamo così, delle medesime dal tentativo di provarle per mezzo della specolazione. Ma con ciò non abbiamo già ammesso, primamente intorno all'origine di queste conoscenze, nè ciò che vuole il de Bonald, nè quello che il Jacobi. La persuasione di quelle verità trovasi in noi antecedentemente a qualsiasi nostra investigazione, senza averla noi cercata, e senza potere noi cancellarla. Ma una tale spontanea conoscenza non è una conoscenza ancora immediata; ed avremo più innanzi occasione di proporre le ragioni, per le quali si può cogli Scolastici e quella sostenere e' questa negare. Ma molto meno ancora concediamo al de Bonald, che le prime conoscenze del soprassensibile derivino dal linguaggio, e da una divina rivelazione in quello contenuta. Esse sono indipendenti non pure dalla investigazione filosofica, ma eziandio dalla tradizione. Mettano pur sempre in vista i difensori del Tradizionalismo l'importanza del linguaggio, ed il suo intimo nesso colle nostre cognizioni. Sostengano pure gagliardemente contro i naturalisti, che, secondo tutti i monumenti della storia, il genere umano non si è elevato a poco a poco da uno stato selvaggio alla presente perfezione, ma originalmente è stato dal Creatore fornito del linguaggio e di altri doni, e che, soltanto per l'abuso di questi doni,

è profondato in miseria d'ogni maniera, ed in parte ancora nella barbarie. Deducano finalmente di quì, che tanti popoli vivono nelle tenebre e nell'errore, perchè non hanno conservata la luce, data da principio al genere umano colla divina rivelazione. Tutto ciò non solo noi loro lo concediamo di buon grado, ma desideriamo con essi, che venga universalmente riconosciuto. Quello, che neghiamo, si è, che tutte e singole le cognizioni del soprassensibile, possedute tuttora dagli uomini, e specialmente la prima conoscenza di esso, ci vengano per quella maniera di trasmissione. Per contrario, noi già in altra occasione non pure abbiamo dimostrato, che i SS. Padri, i quali parlano tanto spesso di questa cognizione comune a tutti gli uomini, la rappresentano insieme come esplicantesi dalla natura ragionevole all'uomo per sè stessa, e *senza altro ammaestramento dal di fuori* (1); ma ancora abbiamo addotte le ragioni, colle quali S. Agostino e S. Tommaso dimostrano l'assoluta impossibilità di acquistare, pel linguaggio, o per qualunque esteriore ammaestramento, una qualsiasi conoscenza, e la persuasione della sua verità, senza essere già antecedentemente illuminati per una luce abitante in noi (2).

239. Eziandio intorno al più ampio esplicamento di queste prime cognizioni, ed al loro rapporto colla filosofia, sogliono i difensori del Tradizionalismo recare in mezzo alcun che di vero, e degno che sia attentamente considerato. Perocchè essi non isbagliano certamente, quando asseriscono, che la verità si

(1) La Teologia antica ecc. Tom. II. pagg. 33. 45.
(2) Ibid. pagg. 51. 61.

manifestò nella vita e nell' operare dell'uomo prima ancora, che fosse appresa per investigazione filosofica. Quello che Cicerone afferma dell' arte, che cioè piuttosto la teorica alle opere, che non le opere alla teorica debbano la loro esistenza (1); ciò è eziandio vero di tutte le scienze, le quali hanno uno stretto legame colla vita degli uomini. O non si davano forse sapienti legislazioni prima, che esistessero le teoriche del diritto? E non giudicavano gli uomini della virtù e del vizio prima ancora, che i filosofi avessero dedotte le dottrine morali dai loro supremi principii? Anche intorno alle cose divine ed ai destini oltramondiali degli uomini, dai costumi religiosi e dalle usanze della vita furono espresse alcune persuasioni assai prima, che queste fossero divenute oggetto di scientifiche ricerche. Ora donde mai si originarono queste persuasioni? Se aggiustiamo fede ai SS. Padri, furono e vengono condotti i popoli a queste cognizioni, ordinatrici di loro vita, per uno più o meno spontaneo svolgimento della loro ragionevole natura, sotto l' influsso della divina cooperazione. Non si vuole tuttavia con ciò negare, che anche la trasmissione delle dottrine, che derivarono dalla primitiva rivelazione, esercitasse una certa azione sopra la religiosa e morale educazione dei popoli.

Quanto meno camminarono gli uomini sotto la scorta della luce, che l' illuminava, tanto più questa si allontanò da loro: e sebbene non mai del tutto si spegnesse; nondimeno, per gli errori sempre crescenti, divenne più e più ottenebrata. Ora come ab-

(1) De Oratore l. 1. c. 32.

biamo concesso, che la filosofia non ha da prima scoperta la verità ed introdottala nel mondo; così non neghiamo ancora, che essa era impotente a dissipare quelle tenebre, ed a ricondurre agli uomini la luce della verità. Riconosciamo anzi ciò, che è insegnato dalla esperienza di tutti i secoli; che cioè la investigazione, lasciata a sè stessa, non raggiunge la verità senza la mescolanza di molti errori, eziandio per ciò, che si attiene a quelle dottrine, le quali non sono per loro medesime superiori alla ragione. Che se pure questa fosse riuscita ad una sincera e compiuta cognizione delle verità stesse, non avrebbe tuttavia potuto renderle accessibili, che a pochi uomini, e non prima dello sforzo di molti anni; di che abbiamo altresì inferito, con S. Tommaso, che la divina rivelazione, od un qualche altro specialissimo aiuto della Provvidenza, si richiedeva a spargere tra gli uomini la conoscenza eziandio di quelle verità, che appartengono all'ordine naturale (1). Ma posciachè fummo introdotti a partecipare il beneficio della rivelazione, noi ci troviamo in un possesso della verità, indipendente affatto dagli sforzi della speculazione. Ciò, che riguarda quelle prime ed universalissime conoscenze, fu dato a ciascun uomo coll' uso della ragione, e per la direzione della natura sono esse poste al coperto da ogni dubbio; ma il più pieno ammaestramento noi lo riceviamo per mezzo della divina rivelazione. Si può quindi affermare con sicurezza, non essere cómpito della filosofia lo scoprire da prima la verità, o l' aiutarci ad acquistarla. In questo senso non deve essa

(1) La Teologia antica ecc. tom II. pagg. 21, e 165.

farsi filosofia inquisitiva: ciò noi concediamo di buon grado al Ventura, e lamentiamo con lui, che, ciò non ostante, essa di nuovo, specialmente dal Cartesio in poi, si è fatta tale. Ma non lo affermiamo veramente di tutti coloro, che negli ultimi secoli filosofarono; nè ancora di tutti coloro, che hanno filosofato in guisa diversa dagli Scolastici: lo diciamo bensì della parte maggiore di quelli, che hanno fondata una qualunque nuova scuola. Come se essi non dovessero avere alcun riguardo nè alla luce, che c' illumina in noi da sè medesima, nè alle persuasioni, che pronuncia l'intiero genere umano, nè alla rivelazione, che Dio ci ha data; si comportarono non altrimenti, che se per la prima volta dovesse la investigazione filosofica partorire al mondo la luce del vero. Per questo altresì, come con verità osserva il Ventura, la filosofia, dal Cartesio in poi, ha dato di nuovo la prova della sua antica impotenza. Con isforzi inauditi non è arrivata alla cognizione della verità; ed ancora una volta si è in lei avverato ciò, che l' Apostolo dice della superba mondana sapienza dei Pagani (1).

Ma dobbiamo forse concedere eziandio ciò, che il Ventura, col de Bonald e col Lamennais, sostiene più innanzi; quello cioè, in che consiste propriamente la sua dottrina? Questa può ridursi alle due proposizioni seguenti. Primieramente: « Come in teologia tutta la certezza poggia sopra la nuova rivelazione (la contenuta nell'antico, e nel nuovo Testamento), e sopra l' autorità della Chiesa; così eziandio in filosofia la certezza poggia sopra la primigenia rivelazione, e so-

(1) Rom. 1, 21. 22. — Col. 2, 8.

pra l'autorità del genere umano. » Secondariamente: « Come la teologia piglia le mosse da quelle proposizioni, per le quali può mostrare la testimonianza della Chiesa universale, e non si briga di anticipatamente dimostrarle; così deve la filosofia muovere da verità, riconosciute per tali dal senso comune degli uomini, come dai suoi principii, senza volere prima renderle certe pei motivi della ragione. Questo dunque è, in pieno e propriissimo senso, quello, che nel tempo moderno si è chiamato *dommatismo* della speculazione. Ora dobbiamo noi, dopo tutte le concessioni fatte di sopra, approvarlo, sottoscrivendo quelle proposizioni del Ventura? Ci si permetta di cominciarne l'esame dalla seconda.

II.

Se la filosofia debba presupporre come certo ciò, che s'insegna dal senso comune.

240. Innanzi ad ogni filosofia, l'uomo conosce le più importanti verità della religione naturale e della morale; mercecchè da una parte egli trova per esse nel suo interno una testimonianza, la quale già per sè sola sarebbe valida, ma viene inoltre afforzata dal consenso di tutto il genere umano: e dall'altra parte la coscienza morale non ci permette l'aspettare il risultato delle investigazioni filosofiche, per riconoscere la legittimità di quella testimonianza. Ma forse che si viene con ciò ad asserire, non esserci lecito l'adoperarci per giungere, eziandio coi puri principii della ragione, a quelle verità, a noi già note e sicure? Ci sarà forse disdetto, in questa investigazione, il pre-

scindere da quella certezza, e comportarci, come se ne fossimo ancora indecisi? In una parola è egli proibito, col dubbio effettivo e reale, eziandio il metodico? Non può negarsi, che noi nelle altre scienze seguiamo questo metodo, senza alcuna esitazione. Ci sono, esempligrazia, note e certe dalla esperienza moltissime proposizioni di geometria e di statica; ma nessuno per questo terrà per impossibile o per inutile, il dimostrarle, eziandio col presidio della matematica pura, quasi esse ci fossero del tutto ignote. Non si tiene *per impossibile,* appunto perchè si dà una matematica pura; non *per inutile,* perchè le cognizioni sperimentali divengono, per questa via, sebbene spesse volte non più certe, sempre tuttavia più precisamente determinate, e più ampiamente perfezionate. Ma comunque vada la cosa a rispetto delle altre scienze, quanto a quella parte della filosofia, in cui vengono trattate le dottrine fondamentali della religione naturale, il Ventura non consente quella maniera di deduzione. Il non ammettere queste dottrine per l'autorità del senso comune degli uomini, ed il volerle primamente dimostrare per argomenti della ragione individuale, sembra a lui valere altrettanto, che trasferire il principio del Protestantesimo dalla teologia alla filosofia. Seguiamolo in questo paragone della teologia colla filosofia, essendo quello molto acconcio a mettere in luce gli equivoci, che nel suo discorso si nascondono.

241. La teologia (si dice) non cerca primamente le dottrine rivelate, ma le riceve per mezzo della Fede: vale a dire le ammette per l'autorità di Dio, il quale ci parla per mezzo della Chiesa. Suo uffizio si

è il dilucidare le verità rivelate, e movendo da esse, come da principii, guadagnare ulteriori conoscenze. Bene sta! Ma è poi questo tutto il còmpito della teologia? Propone essa forse le dottrine della Fede sempre come principii, dati per l'autorità della Chiesa; e non viene mai in alcun luogo a dimostrarle dalle fonti della rivelazione, la Scrittura e la Tradizione? In altri termini: si dà forse nella Chiesa cattolica solamente una teologia puramente scolastica o speculativa, e non ve n'è eziandio una, che si denomina positiva? Ora uffizio di questa è il dimostrare le dottrine rivelate dalle fonti stesse della rivelazione, e per questo modo somministrare alla teologia scolastica i suoi principii (1). Ora, in queste deduzioni della teologia positiva, noi ci comportiamo come se fossimo ancora incerti, se le dottrine, di cui si tratta, sieno o no contenute nella parola di Dio; e per conseguenza noi prescindiamo dalla testimonianza della Chiesa universale, che, prima di quella deduzione, ce ne fa certi. Ora quale differenza di processo si produce, ciò non ostante, dalla differenza del principio cattolico dal protestantico? Il Protestante è veramente indeciso; e cerca nella Scrittura, a fine di decidersi se debba o pur no riconoscere la dottrina in questione, siccome dottrina rivelata da Dio: e però egli costituisce il suo individuale discernimento norma della propria fede. Il Cattolico per l'opposto, assumendo siccome norma la fede universale della Chiesa, tutto ciò, che questa professa come dottrina rivelata, perciò solo gli è indubitato. Che se egli, mettendo mano alle dottrine,

(1) La Teologia Antica ecc. Vol. ult. n. 11, pag. 29.

intorno alle quali la fede universale della Chiesa si è in una qualunque maniera sufficientemente espressa, prescindendo dall' autorità di essa Chiesa, prende a dimostrarle dalla divina parola, egli lo fa, non perchè sia incerto intorno a quelle, ma perchè per siffatta deduzione, oltre a molti altri vantaggi, ottiene altresì questo di rendere impossibile all' errore contrario ogni discolpa.

Come dunque, per un tale processo in teologia, noi per nulla non favoriamo il principio protestantico del libero esame; così non lo trasferiamo, come asserì il Ventura, al campo della filosofia, ogni qual volta dimostriamo le verità della religione naturale per argomenti dedotti dalla ragione. Noi non lo facciamo, quasi fossimo rimasti senza la certezza, che ce ne dà tanto la Fede cristiana, quanto ancora la coscienza morale religiosa, ricevuta colla natura ragionevole; ma affinchè anche la scienza renda testimonianza alla verità, e coloro, i quali la comprimono per malizia, non trovino alcuna scusa.

242. Ma facciamo di dare un passo più oltre. In teologia non si dimostrano solamente le singole dottrine di Fede dalle fonti della rivelazione; ma si dimostrano eziandio queste fonti stesse. Il proprio campo della teologia è quello della Fede. Dove comincia la Fede, ivi comincia la teologia, scienza della Fede. Ora come alla Fede va innanzi necessariamente la conoscenza dei suoi principii: l'esistenza cioè, e la credibilità della divina rivelazione; così la pruova scientifica di questi principii costituisce ancora la necessaria introduzione alla scienza della Fede. Questa introduzione non è certo necessaria a poter credere; perchè, anche

senza siffatta deduzione scientifica, possiamo ottimamente avere la certezza, che Dio ci ha parlato per la sua Chiesa, e che il suo parlare è infallibile; ma una siffatta introduzione si richiede, a fine di potere rendere ragione della nostra Fede eziandio scientificamente. Forse che S. Tommaso, al quale si appella il Ventura, od un qualunque altro teologo cattolico dell'antichità, ha mai negato il diritto o la possibilità di rendere una tale ragione? Se così fosse, avrebbero essi dovuto biasimare i più venerandi Padri della Chiesa, per avere dettate quelle loro maravigliose scritture apologetiche.

Applichiamo ora ciò alla filosofia. Suoi universalissimi principii sono l'esperienza e la virtù cogitativa. Quello dunque, che è in teologia l'apologetica, è in filosofia la teorica della facoltà conoscitrice; nella quale teorica si cerca, se e fino a qual segno il nostro pensare e la nostra esperienza ci assicurano della certezza. Se quindi la filosofia, dal Cartesio in poi, si è occupata in modo speciale di queste ricerche, non gliene si può fare rimprovero, come non si disapprova in teologia, che, da Melchior Cano in poi, si rechi nella teorica dei suoi principii uno studio più ampio, che non si fece per lo passato. Egli è ben vero, che il Cartesio ed i fondatori di altre scuole, le quali nacquero dopo di lui, non sono, in quelle investigazioni, rimasti fedeli allo spirito ed ai principii della vera filosofia, come rimasero Melchior Cano ed i posteriori teologi allo spirito ed ai principii della scienza cattolica. Però, atteso gli inestimabili mali, che la nuova filosofia, ora sofisticando da scettica, ora arditamente farneticando, ha cagionati, è ben da perdonare,

se scienziati, cui stava grandemente a cuore il vero bene dell'uman genere, fossero condotti ad una esagerata diffidenza verso ogni pura specolazione della ragione.

È poi esagerata quella diffidenza allorchè, non solamente se ne additano i pericoli e gli erramenti; ma si vuole eziandio inibire la stessa investigazione. Il de Bonald parla senza modo e misura, e duramente ed aspramente, contro le scuole filosofiche del tempo moderno, perchè esse, a trovare il fondamento e le condizioni della certezza, esaminarono, collo spreco di tutto il loro ingegno, l' umana facoltà conoscitrice; ed il Ventura trova perfino ridicolo, che la filosofia più recente incominci le sue trattazioni con un esame dei criterii della certezza (1). E pure se si vuole, che la scienza renda conto delle nostre persuasioni, non deve riputarsi estraneo al suo uffizio l' esaminare i primi principii del nostro conoscere.

Anche dato, che la filosofia debba cominciare dalle dottrine trasmessele per la testimonianza del genere umano, come la teologia scolastica dagli articoli di Fede; sarebbe tuttavia impossibile il farlo, prima di avere assicurata la legittimità appunto di questo principio. Ad edificare con sicurezza non fa uopo, è vero, gettare sempre prima il fondamento; nondimeno si deve ricercare se la natura stessa l' abbia posto, e quale esso sia. O ha forse potuto lo stesso de Bonald schivare quelle investigazioni, contro le quali egli tanto si arrabbatta? Egli volle assegnare alla filosofia una base

(1) Quid sibi volunt criteria illa vel notae veritates? quid abstrusae atque ineptae illae critices regulae; quae tanto legum conditionumque apparatu sub ipso philosophiae limine traduntur? *Dissert. praelim.* §. 22.

diversa dalla conosciuta finora. Ma a fine di persuaderci a riconoscerla per vera, dovette entrare in prolisse e sottilissime investigazioni tanto sul linguaggio, quanto sulla facoltà conoscitrice; dovette recare ragioni per quello, che egli stabilisce intorno alla rivelazione primitiva ed alla sua assoluta necessità, ed alla non meno assoluta impotenza della ragione a conoscere, senza di essa, una qualsiasi verità soprassensibile. Noi non vogliamo qui chiedergli, se si acquisti da noi la cognizione di questi motivi per la ragione individuale, o per la universale; se per propria riflessione, o per rivelazione: per ora diciamo solamente, che ancora egli dovette cercare la prima base della filosofia, e porre in questione ciò, che intorno ad essa sia da tenersi.

243. Che dunque? Egli pare, che sì per la natura della cosa, e sì pel paragone colla teologia, noi siamo stati condotti a questo, che la filosofia possa discutere non solo tutte e singole le dottrine, che si contengono nella sua cerchia; ma anche i primi principii del conoscere, come se la loro certezza non fosse ancora riconosciuta. Ora questo varrebbe niente meno, che estendere il dubbio metodico a tutte affatto le verità. Ma se ciò noi volessimo, forse che non assegneremmo allora col Cartesio, come disse il Ventura, alla specolazione il suo punto fisso nel vacuo? Lo vedremo; ma proponiamo, innanzi tratto, al Ventura stesso la domanda, se egli, per parte sua, inibisca il dubbio metodico sopra tutte e singole le verità? Sì dalla definizione, che egli dà della filosofia e del suo cómpito, come ancora da alcune altre singolari sue espressioni, si dovrebbe dedurre intendersi da lui precisamente questo. Ma egli aggiunge a quella dichiara-

zione, non essere sua intenzione il proibire alla ragione ogni ricerca della verità; valere solo delle principali verità ciò, che egli sostiene: che esse cioè non debbano essere trovate per investigazione, ma ricevute per fede; nel resto, rispetto alle subordinate, cioè alle verità dedotte da quelle, potersi certamente permettere alla filosofia eziandio una ricerca (1). Ma quali sono quelle verità principali, e quante esse sono? Se il Ventura non crede di doverle determinare, avrebbe dovuto almeno darci un principio od una regola, secondo la quale potessimo decidere, se una verità sia da computarsi tra le supreme o tra le subordinate. Perocchè, come potremmo noi altrimenti conoscere quando la filosofia deve cessare di essere inquisitiva?

Se si parla, per ragione di esempio, degli attributi di Dio, ci permetterà egli forse il cercare di dedurre dall' idea di Dio, come di ente infinitamente perfetto, ciò che la Fede, ed anco il naturale sentimento religioso intorno ad essi suggeriscono? Ora se noi procediamo innanzi, ed anche questa verità, che Dio sia un essere infinitamente perfetto, la deduciamo da un' altra, da quella cioè, che Dio è per sè stesso e necessariamente; se, inoltre, crediamo potere inferire, che Dio deve necessariamente esistere e per sè stesso, in quanto in diversa maniera non potrebbe essere

(1) Iuxta nostram sententiam, vera germanaque philosophia tantummodo circa veritates principes inquisitionem respuit; siquidem non eas inani labore exquirit, sed a Religione vel communi naturae sensu aut universali testimonio exhibitas expendit, amplificat, exornat, confirmat; ast tamen circa veritates subalternas seu derivatas inquisitionem utique admittit, nec impedit quidem quominus recta ratio tot subalternas veritates ex veritatibus primis deducat, quot legitimo nexu deduci possunt. *Cap. I. a. 3. §. 29. p. 36.*

autore di ciò, che non è per sè ed è contingente; se quindi dalla mutabilità del mondo conosciamo la sua contingenza, e da questa vogliamo dedurre, che esso deve avere un autore diverso da sè; se finalmente asseriamo, che questa verità della esistenza di un essere, che è per sè e necessario, si possa dedurre eziandio dalla sola nostra propria esistenza, in quanto l' abbiamo conosciuta come reale sì, ma contingente; allora dovrà il Ventura, se pur vuolsi che la sua teorica serva a qualche cosa, indicarci il punto preciso, dove sono stati da noi travalicati i limiti della legittima deduzione, e dove per conseguenza si è intrapreso a provare una verità, che non deve essere provata, ma deve ammettersi, quale *veritas princeps*, per l' autorità del senso comune. Se egli non può indicarlo, siamo i mal capitati, appunto perchè è vera la sua dottrina. Perocchè, secondo essa, può bene la filosofia essere *inquisitiva*, fino a certi punti; cioè può cercare di scoprire le verità, di cui si tratta, come se fossero ancora ignote, per mezzo delle note; ma guai se essa trapassi quei limiti, distendendo questo suo processo eziandio alle *veritates principes!* La filosofia allora non pure è pregiudizievole, ma diviene cagione di tutto il male, che è nel mondo. Non è dunque, in siffatta teorica, assolutamente necessario il determinare queste *veritates principes?* Senza ciò, come potrebbe il Ventura convincere un qualunque filosofo *inquirente*, e fosse questi ancora un tenacissimo Cartesiano, di avere fallito contro la sua dottrina intorno alle due filosofie?

244. Si dirà qui forse, almeno potere il Ventura sostenere, che il dubbio metodico non debba esten-

dersi a tutto il campo della filosofia. Perocchè questo importerebbe muovere dal dubbio assoluto, e quindi dal niente; ma partendo dal niente, non si può riuscire, che al niente. Di fatto egli, nei passi che abbiamo arrecati, aggiunge, da lui rigettarsi solo quella filosofia, la quale, cominciando dal dubbio assoluto, vuole trovare tutte e singole le verità (1). Ma se è così, come può egli poi rigettare anche la sola e pura filosofia cartesiana? Muove essa forse dal niente del dubbio assoluto? Non già. Il Cartesio dice veramente, doversi far pruova di dubitare di tutto; cioè di estendere tant'oltre il dubbio, quanto è possibile. Ma egli non dice, che si possa dubitare di tutto; nel qual caso avrebbe certamente ancora egli veduta impossibile ogni scienza. Vuole pertanto, che si estenda il dubbio per quanto è possibile; perocchè allora si viene a trovare ciò, di che è impossibile il dubitare; e da questo doversi partire. Ora partire *da ciò, di che non è possibile alcun dubbio,* non significa per fermo partire dal dubbio assoluto, ossia scegliersi il suo punto fisso nel vacuo.

Se il Cartesio abbia rettamente presentato il vero cardine della scienza, e specialmente se abbia bene indicata la via, onde, movendo da esso, può andarsi oltre, ciò è, come sopra fu osservato, un'altra questione. Ma per togliere al metodo, che da lui suole denominarsi, la parte odiosa, ed insieme per persuadere, che esso non è per nulla suo proprio, egli basta di-

(1) Nimirum nos philosophiam illam tantummodo, quae ex *absoluto* dubio sumens exordium *omnes* omnino veritates privatis viribus inveniendas censet: minime vero omnem subalternarum veritatum *inquisitionem* improbamus.

chiararlo con altre e più acconce espressioni. Certo si è mai sempre creduto, darsi per l'uomo una scienza; cioè, secondo la definizione degli antichi, una cognizione delle cose per le loro cagioni (n. 87). Se dunque vogliamo acquistarla, e per quanto è possibile perfezionarla, dobbiamo, a rispetto delle verità, di cui si tratta, chiedere se esse, vuoi per loro stesse, vuoi per essere a noi conoscibili, presuppongano altre verità; e quando abbiamo trovato che l'hanno, dobbiamo rinnovare, relativamente a queste seconde, la medesima ricerca; finchè non si venga a quelle conoscenze, le quali, per esserci certe da loro stesse, non ne presuppongono altre. Se non si dà alcuna di siffatte cognizioni, ovvero se quella deduzione d'una verità da altre è impossibile, non si darà di fatto alcuna scienza. Ora che cosa è più comune di questa spiegazione del metodo scientifico? Eppure è chiaro, che il dubbio metodico, riguardato in sè, non dice altro da questo. E che altro si vuole per esso, se non che tutto ciò, che può provarsi (cioè può dedursi dal conosciuto), ad essere provato, debba riguardarsi come incognito?

245. Ma perchè di sopra abbiamo proposto col Ventura un paragone tra la teologia e la filosofia, dobbiamo qui, per maggiore chiarezza, fare avvertito il lettore di una differenza, che corre tra l'una e l'altra. Già dicemmo, che, come in teologia non si provano solamente le singole verità di Fede dalle fonti della rivelazione, ma si dimostrano ancora queste stesse fonti, siccome principii di quella scienza; così la filosofia altresì può e deve, non solo provare dalle sue fonti di cognizione le singole dottrine, contenute nella sua cerchia, ma ancora investigare queste sue medesime

*

fonti. La differenza pertanto, che volemmo mettere in vista, consiste in ciò, che questa investigazione dei principii filosofici non può essere una propria e vera deduzione. La teologia deve dimostrare la verità dei suoi principii: vale a dire l' esistenza e la infallibilità d' una divina rivelazione; e questo può farsi, perchè il conoscere per rivelazione non è mai il *conoscere primo;* ma ogni Fede presuppone una scienza, come la grazia presuppone la natura. Or appunto per ciò nel nostro conoscere naturale deve darsi un principio, il quale non abbisogni di alcuna prova, nè di essere stabilito per via di altre verità. In diversa maniera, in codesto dedurre le une verità dalle altre, dovremmo procedere sempre innanzi, senza trovare giammai dove fermarci. Quando dunque la filosofia investiga i suoi supremi principii, ed in ciò procede, come se la loro certezza fosse ancora da provarsi, essa non li dimostra; ma dichiarandoli, illustrandoli, esplicandoli mostra piuttosto, che quelli, ad ogni mente che li consideri, sono certi per loro stessi, e non abbisognano di alcuna pruova.

Questa è la dottrina, la quale non solo i più recenti Scolastici, impugnati dal Ventura, ma ancora, come vedremo, i più antichi, ai quali egli si appella, professarono con grandissimo accordo fra loro. Nondimeno si potrebbe domandare: Ma è ella poi questa dottrina molto diversa da quella del Ventura? Non sostiene forse ancora egli, che la filosofia non debba provare le sue verità fondamentali, ma, discutendo, rischiararle? Certamente; ma in prima, il Ventura per queste dottrine fondamentali non intende già quei principii, dei quali testè si parlava. Perciocchè, seb-

bene egli non determini abbastanza le dottrine, che il filosofo non deve provare; dichiara tuttavia espressamente, che per tale debba considerarsi tutto ciò, che si contiene nella comune coscienza religiosa e morale, e notantemente l' esistenza di Dio (1). E converso noi per quei principii, che sono certi per loro medesimi, e perciò possono ben dichiararsi, ma non dimostrarsi, intendiamo, cogli Scolastici, alcune verità astratte, quali sono il principio *di contraddizione, di identità, dell'escluso mezzo* ecc. Secondamente vuole il Ventura, che le dottrine fondamentali non si provino e non possano provarsi, perchè esse diventano certe soltanto per l' autorità del genere umano, il quale le attesta; laddove gli Scolastici, insegnano, che i principii abbisognano solamente di dichiarazione e non di prova, perchè essi a ciascuno che li considera sono certi per suo proprio discernimento; ma che quelle dottrine fondamentali, di cui parla il Ventura, possano, in proprio e rigoroso senso, dimostrarsi mediante questi stessi principii.

III.

Il dubbio metodico presso S. Agostino.

246. Il Ventura ed altri, che aderiscono alla dottrina bonaldiana, affermano, che essi, intorno al metodo della filosofia, propongono i medesimi principii, dai quali fu guidata l' antichità, e nominatamente S. Tommaso. Anzi dichiarano appunto, essere loro

(1) Philosophia, egli disse sopra (n. 237), a fide....; ed appresso dichiara quella parte della filosofia, che dicesi *teologia naturale*, per iscienza ecc.

proposito il rivocarci dal torto sentiero, al quale, dal Cartesio in poi, anche i teologi cattolici, in gran parte, sono riusciti. È poi tanto più necessario l'esaminare questa loro sentenza, quanto che essi, la mercè di quella, hanno trovato credito presso di molti, ed eziandio presso di alcuni, i quali sono mal disposti verso la filosofia scolastica quasi altrettanto, che verso la nuova filosofia francese. E non ci avviene forse di leggere, presso parecchi dei modernissimi nostri scrittori, che la Scolastica nella sua speculazione non è giammai uscita dal giro della rivelazione, e che non ha giammai tentato di dimostrarla altrimenti, che per sè stessa? Intanto nella scuola del de Bonald si suole fare appello a S. Agostino niente meno, che alla Scolastica. E come non farlo? È S. Agostino da riguardarsi, sopra tutti gli altri Padri, quale fondatore della scienza teologica in Occidente; ed i suoi scritti sono le principalissime fonti, da cui attinse la Scolastica. Il perchè noi altresì vogliamo nella presente quistione rivolgerci, prima d'ogni altro, a questo grande Dottore della Chiesa.

Tuttavia egli è noto, che i Cartesiani si scelsero egualmente S. Agostino a mallevadore della loro dottrina; e paragonarono quel suo: *Vivo, ergo sum,* col *cogito, ergo sum* del loro maestro. Ma finchè si considera solamente ciò, che dice S. Agostino intorno alla certezza, colla quale noi conosciamo la nostra esistenza dal nostro vivere, si potrebbe credere, che egli con ciò non abbia voluto altro, che dimostrare contro gli Accademici, essere impossibile dubitare di ogni cosa. Certamente questo ancora ci basta a convincere la scuola del de Bonald, che S. Agostino non

ha insegnato, come fa essa, non èssere la ragione individuale capace di veruna certa cognizione. Perocchè è, senza dubbio, la ragione d'ognuno che vive, quella che, secondo S. Agostino, conosce con inconcussa certezza dal vivere la esistenza. Ma ha forse S. Agostino veduto in questa cognizione anche quel punto fisso, dal quale movendo, senza l'aiuto della Fede, e per le semplici deduzioni della ragione, si potrebbe riuscire con certezza ad altre conoscenze, e nominatamente a quelle, delle quali trattiamo? Affinchè i nostri lettori ne possano giudicare, non vogliamo qui recare singolari parole del Santo, intorno all' autorità ed alla ragione, alla Fede ed alla scienza; ma piuttosto esporremo l' intero processo dei suoi pensieri in una questione affine a questa, che abbiamo per le mani.

247. Nei libri intorno al *Libero arbitrio* non disputa S. Agostino cogli Accademici scettici, ma si trattiene con un Cristiano credente. Fino dal principio egli propone, quale scopo di quella conferenza, il venire al riconoscimento ed alla scienza di ciò, che egli ed il suo interlocutore già credono. La speranza tuttavia di poterlo, con l'aiuto di Dio, conseguire, egli la fonda, sopra la coscienza di seguitare l'ordine prescritto dal Profeta : *Se voi non credete, non conoscerete* (1). Queste e somiglianti parole sono quelle, cui i Bonaldisti molto spesso hanno citate a favor loro. Si chiede pertanto se S. Agostino voglia dire, al conoscimento della verità potersi solamente venire col

(1) Aderit Deus, et nos intelligere, quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per Prophetam gradum, qui ait: *Nisi credideritis, non intelligetis,* tenere nos bene nobis conscii sumus *l.* 1. *c.* 2.

rendersi intelligibile ciò, che è contenuto nella Fede, e pigliando le mosse dalle dottrine rivelate, come da principii, per dimostrare altre verità; ovveramente se il senso delle sue parole si sia, doversi e potersi ciò, che già teniamo per Fede, dimostrare ancora per argomenti di ragione; talmente che si riesca per altra via alla conoscenza delle medesime verità. Volgiamoci un tratto alla *Introduzione* del secondo libro.

Ivi si deve investigare, se il libero arbitrio sia o no cosa buona; e dopo che Evodio, col quale S. Agostino discorre, ha obbiettato, colla libertà trovarsi ancora la possibilità del peccato; lo interroga Agostino, se per avventura egli dubiti, che il libero arbitrio sia un dono di Dio; e posto ch' e' di ciò non dubiti, se possa ammettere, che Dio non abbia fatto bene a conferirci un siffatto dono. Or a questo risponde Evodio: « Io ho veramente tenuto tutto ciò con fede incrollabile; ma perciocchè non lo *tengo* ancora per conoscimento, *facciamci a cercarne, come se tutto fosse incerto* (1). » È egli mai possibile esprimere più chiaramente di così ciò, che appellasi *dubbio metodico?* Ora Agostino è tanto lungi dal disapprovare questa proposta, che anzi egli obbliga Evodio ad andare più oltre in quel dubbio ipotetico, soggiungendo: « Questo almeno ti è certo, che si dia un Dio; » e rispondendo Evodio, che anche questa persuasione l'ha per Fede, e non per conoscimento, Agostino lo interroga, che cosa egli quindi farebbe, nel caso dovesse istruire qualcuno, che dubitasse dell'esistenza di Dio? Egli lo rimetterebbe, risponde Evodio, alla testimo-

(1) Quamquam haec inconcussa fide teneo, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint *l. II. c. 2.*

nianza di tanti uomini e sì degni di fede, i quali vivendo col Figliuolo di Dio videro cose, che non avrebbero potuto aver luogo, se non vi fosse un Dio. Ma allora, continua Agostino, anche per tutto ciò, di cui ora volevamo investigare, come se *fosse incerto ed affatto incognito,* sarebbe meglio ammetterlo per la testimonianza appunto di quegli uomini. « Certamente, risponde Evodio ; ma noi ora desideriamo di conoscere e d' intendere quello, che già crediamo (1). » Ed Agostino approva quella risposta, rimettendosene a ciò, che egli stesso avea detto nel principio.

248. È quindi fuori di dubbio, che S. Agostino non cerca quì una semplice dichiarazione, ma una tale cognizione delle verità rivelate, che ne stabilisca una certezza indipendente dalla Fede; perocchè egli, nella ricerca di quelle dottrine, vuole procedere, come se le fossero ancora ignote ed incerte. Fra le verità poi, ch' ei vuole cercare in questa maniera, annovera nominatamente la esistenza di Dio, della quale sostiene il Ventura, che deve essere presupposta, come base, in ogni metafisica. « Ma (si oppone) non insiste forse S. Agostino sopra la parola del profeta: *Se non credete, non conoscerete?* Adunque la Fede va innanzi alla scienza; e le va innanzi siccome condizione indispensabile, tanto che questa sia dipendente da quella.» Ciò in un certo senso è vero. Noi tanto nell'ordine

(1) A. Si ergo, utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse indicavimus, cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, *quas tanquam incertas et plane incognitas* quaerere instituimus, similiter putas eorundem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus? E. Sed nos id, *quod credimus, nosse et intelligere* cupimus.

della natura, quanto in quello della grazia, abbiamo uopo dell'aiutorio divino ; e S. Agostino afferma ripetutamente, che egli ed il suo discepolo possono prometterselo, perchè entrambi secondo l'avvertimento del Profeta, credono già prima della cognizione, che cercano. Dio non concede la sua luce a coloro, i quali indurarono il loro cuore nella incredulità. Egli ha provveduto, che la esistenza della divina rivelazione possa esserci certa, anche senza investigazione scientifica; e perciò è permesso il dubbio ipotetico o metodico, non già il reale, intorno alla verità contenuta in quella. Il non farci rei del dubbio reale è la condizione per venire alle conoscenze, che sciolgano il metodico. A questo si aggiunge, che molte verità, le quali possono trovarsi per via di scientifica investigazione, non sarebbero da noi trovate, se non ci fossero già note per altra via. Altra cosa è trovare pruove per verità già conosciute; altra scoprire verità del tutto ignote. Ma potendo in più d'una guisa la Fede precedere la scienza come condizione, a noi basta, che essa non debba presupporsi in quella maniera, onde pretende la scuola del de Bonald. Noi dobbiamo soltanto dimostrare, che certe verità, e specialmente quelle, delle quali qui tratta S. Agostino, si possano stabilire per la specolazione scientifica, senza che siavi alcun bisogno di ammettere le dottrine, intorno a Dio ed alle nostre relazioni con lui, come rivelate per la testimonianza del genere umano o della Chiesa, a fine di cominciare da esse la dimostrazione. E per esprimerci ancora più chiaramente, diciamo, che non tanto la conoscenza, quanto la dimostrazione di queste verità può essere indipendente dalla Fede.

249. Ma è ella propriamente questa la dottrina di S. Agostino? Egli vuole cercare per la investigazione quelle dottrine della Fede non altrimenti, che se fossero incerte, anzi affatto sconosciute; ma non dice d'onde piglierà le mosse in questa ricerca. Ora non vorrà egli forse cominciare dalle dottrine rivelate, e deducendo le une dalle altre, mirare solamente a procacciarsi una più profonda cognizione dell' intimo loro nesso? La sua intenzione ci può essere facilmente aperta; perciocchè immediatamente dopo le parole addotte, ei si continua a questo modo: « Nella presente materia, vogliono discutersi queste tre questioni; primieramente, se si dia un Dio; secondamente, se da lui proceda tutto il bene; terzamente, se a questo bene appartiene ancora il libero arbitrio. » E donde comincia egli l'esame della prima questione? Appunto da quel *vivo, ergo sum,* che altre volte suole opporre agli Accademici, ripetendo qui in poche parole ciò, che contro quelli più ampiamente dimostrò altrove (1): Niuno può temere d'ingannarsi in questa cognizione della sua esistenza; mercecchè se egli non fosse, non potrebbe neppure ingannarsi. Quindi segue a dire: « Chiunque ha questa cognizione, sa non solamente che egli è che vive, ma ancora che conosce l'uno e l'altro. » Ma che si contiene egli mai in codesto conoscere? Agostino conduce qui il suo scolare a distinguere il conoscere ragionevole *(intelligere)*, onde egli conosce sè stesso, dall' apprensione del senso. Sia pure, che il bruto possa percepire non solo pel senso esterno l'oggetto, ma ancora, per l'interno, l'apprensione dell'esterno, ed in qualche maniera sè stesso

(1) De Trin. l. 15. c. 12. cf. Contra Academ. l. 3. c. 11. 12. 13.

ed il suo vivere ; tuttavolta esso non è per questo in istato di distinguere tra loro il senso interno e l' esterno, la percezione di ambedue, e da tutto ciò sè medesimo; meno ancora è in istato di accoglierlo in determinate rappresentanze , e sottoporlo al suo giudizio. Pertanto la superiorità dello spirito pensante a rispetto del senso semplicemente percipiente, è per noi conosciuta da ciò , che esso spirito giudica del mondo sensibile , e perciò , in qualche maniera , lo domina. Ora se si dà un essere , cui alla sua volta sia subordinato e soggetto eziandio lo spirito, e se si dimostra, che questa potenza dominante sopra lo spirito deve essere qualche cosa di eterno , d' immutabile, d' infinito, sarà con ciò dimostrata l' esistenza di Dio. Ma che cosa sarà dunque codesto più nobile , che domina tutti gli spiriti ? Esso è la verità, eterna, immutabile, che contiene in sè tutto ciò, che è immutabilmente vero. Quella è superiore al nostro spirito, il quale giudica non *sopra* di essa, ma *secondo* essa. Perocchè tutto ciò, che noi giudichiamo intorno alle cose fuori di noi ed intorno a noi, lo giudichiamo secondo quello, che conosciamo, come eternamente ed immutabilmente vero; e però non cerchiamo ragioni fuori di esso. E tanto più deve una tale verità essere superiore al nostro spirito, quanto questo diviene perfetto coll' avvicinarlesi, beato coll' abbracciarla, libero col sottoporlesi. Essa veramente, per la conoscenza, si trova in ogni essere ragionevole; ma non appartiene perciò ad alcuno di loro, come cosa sua propria. Essa è come un bene comune, somigliante al sole, il quale rimirano gli occhi di tutti, e nella cui luce veggono ciò, che veggono. Se dunque si dà qual-

che cosa di più nobile, sopra questa verità dominante l'intiero mondo degli spiriti, questa è Dio; ma se non si dà nulla più nobile di lei, la verità stessa è Dio. In ogni caso adunque resta dimostrato, che vi è Dio: «Questo (così conchiude Agostino) riteniamo ora come indubitato, non più semplicemente per Fede, ma perchè altresì lo intendiamo con una cognizione certa, sebbene tuttavia molto debole (1). »

Ora S. Agostino ha condotto il suo discepolo a questa cognizione, cominciando appunto dalla verità che egli contrappone, come assolutamente innegabile, agli Scettici: e, senza appellarsi ad una qualsiasi dottrina di Fede, è proceduto per le semplici deduzioni della ragione. Allo stesso modo si comporta egli, quando dimostra inoltre, tutto ciò, che è buono, essere da Dio, ed il medesimo nostro libero arbitrio appartenere al bene, che Dio ci largisce. Se dunque è Cartesianismo il cominciare la specolazione dalla semplice esistenza di noi medesimi, per elevarsi da questa, senza l'aiuto della Fede, alla conoscenza di Dio e dei suoi doni, deve confessarsi che i Cartesiani non a torto si appellarono a S. Agostino. Ma vedremo più innanzi ove sieno da cercare i veri errori del Cartesio; ed a ciò fare ci serviremo appunto di questo testo di S. Agostino; come ancora ci riserbiamo ad una delle seguenti investigazioni il dimostrare, contro il Günther, che S. Agostino niente meno, che S. Tommaso, non ha pensato giammai, potersi per quella via venire alla cognizione di tutte le verità rivelate.

(1) Est Deus et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus. *Ibid. c.* 15.

IV.

Il dubbio metodico presso gli scolastici.

250. Si è molto spesso rinfacciato alla Scolastica quella deviazione appunto, dalla quale il Ventura vorrebbe ritrarci per l'esempio e per la dottrina della Scolastica. Essa (si dice) ha condotto a considerare tutto come incerto, eziandio le prime verità fondamentali della religione, ed accoglieva i suoi alunni, fino dalle soglie della scienza, con questioni dubitative. Infatti sogliono gli Scolastici esprimere la materia delle varie ricerche, che istituiscono, in forma di una questione: p. e. *utrum Deus sit? utrum Deus sit corpus?* Ora se con ragione si risponde, che, per una tal foggia di parlare, non viene espresso il dubbio reale od effettivo, è nondimeno egualmente innegabile, che gli Scolastici, per questa loro usanza, diedero piena licenza al dubbio ipotetico o metodico. Perocchè chi così parla, vuole certamente sia riguardata la verità, di cui si tratta nella investigazione, come tuttora ignota. Quindi viene confutato il Ventura dai semplici titoli, di cui si valsero gli Scolastici; ed è da osservare, che S. Tommaso appunto nella *Somma teologica,* destinata per lui ai novizii nella scienza sacra adopera quella forma di questione; laddove nell'opera *contra Gentiles,* che dovea leggersi dagl'Infedeli, esprime in forma di asserzione, ciò che vuol dimostrare; p. e. *Quod Deus non sit materia; Quod non est necessarium creaturas fuisse ab aeterno* ecc.

Ora a quale sutterfugio si appiglierà il Ventura, per giustificare quella sua così strana asserzione? Udia-

molo. Egli avea affermato, dalle parole dell' Apostolo, intorno alla rivelazione di Dio nella creazione, non raccogliersi altro, se non che i Gentili potevano essere raffermati, per la considerazione delle cose visibili, nella cognizione di Dio, la quale essi già aveano. Ed ora aggiunge, questo essere d' accordo ancora colla dottrina di S. Tommaso; il quale, secondo lui, non disse, che i filosofi, per la luce naturale della ragione, fossero venuti alla conoscenza di Dio, la quale ancora non aveano; ma solamente affermò, che essi dimostrarono alcuna cosa intorno a Dio (1). Il Ventura si appoggia qui a niente altro, che alla espressione, di cui si serve S. Tommaso: *demonstrative probaverunt* (2). Perocchè, pel Ventura, come già sappiamo, la differenza tra la vera e la falsa filosofia consiste in questo, che la prima ammette la verità come nota e certa, solamente dilucidandola e dimostrando il suo accordo con ulteriori cognizioni; ma l' altra vuole, per mezzo di prove, scoprire e rendere certa la verità, quasi essa fosse ancora ignota ed incerta. Ora, avendo egli nominato la prima *dimostrativa,* l' altra *inquisitiva,* ecco che trova presso S. Tommaso, avere i filosofi provata *demonstra-*

(1) Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio humana pertingere potest, sicut est Deum esse unum et alia huiusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. *Contra Gen. l.* 1. *c.* 3.

(2) Sensus iste est etiam D. Thomae verbis conformis, qui de philosophis loquens, non asserit quidem eos lumine naturali ad Dei cognitionem, quam nullam haberent, pervenisse, sed tantum philosophos quaedam de Deo *Demonstrative probasse*; ait enim Deum esse etc. §. 168. *p.* 384.

tive l' esistenza di Dio. Certamente; ma con qual dritto suppone egli, che S. Tommaso abbia usato le parole *demonstrare* ed *inquirere* nei sensi, che a lui è piaciuto di loro attribuire? Se fosse giusta la supposizione, si troverebbe a mal partito il Ventura, e S. Tommaso starebbe in perpetua contraddizione con sè stesso. Di fatto subito, nel capo seguente, fa egli venire la *inquisitio rationis* appunto a rispetto di quelle verità (1), delle quali, nel luogo addotto, egli dice, che si provano *demonstrative,* e qui, come in cento altre occasioni, nomina la meditazione, per la quale la ragione conosce le cose divine, un *investigare* un *quaerere* ecc. Sicchè le voci *demonstrare* ed *inquirere,* presso S. Tommaso, non si possono per verun modo distinguere, secondo la spiegazione, che loro vorrebbe dare il Ventura. Ma questa ripugna eziandio, in generale, coll'uso comune di parlare, almeno collo scientifico. Nel linguaggio dei dotti *demonstrare* significa sempre altrettanto, che dedurre una cosa, che è incerta od ignota o almeno vien riguardata come incerta ed ignota, da un' altra nota e certa. Se io dichiaro solo una verità, ne determino il valore e lo svolgo, io non la dimostro (gli antichi nominarono ciò *illustrare*); e se io da una verità deduco un' altra, dimostro bene questa verità dedotta, non quella dalla quale io presi le mosse.

251. Con miglior dritto, e d' accordo cogli Scolastici, ha distinto altrove il Ventura la dimostrazione e l' inquisizione, come il metodo sintetico e l' analitico;

(1) Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una, ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera, quae omne ingenium rationis humanae excedit; utraque convenienter divinitus hominibus credenda proponitur. *Ibid. c. IV.*

ma non ha considerato, che ciò non approdava per nulla al suo intento (1). Perciocchè, veramente nel metodo sintetico è piuttosto un provare o dimostrare, nell' analitico un inquirere; ma se la cosa si consideri attentamente, avviene in amendue ciò, che il Ventura riguarda come proprio d' una falsa filosofia. Di fatto in amendue viene considerato, non già, come egli ripete incessantemente, *tutto* come incerto: ciò si fa solamente dallo Scettico; il quale, appunto per questo nega ancora la possibilità di dimostrare una qualsiasi cosa; ma bensì viene considerato in amendue come ignoto *ciò, che vuole dimostrarsi*. E come sarebbe altrimenti possibile una dimostrazione, sia essa analitica, sia sintetica? In ambedue pertanto ha luogo anche *un cercare*.

Di qui leggermente si concepisce per quale ragione S. Tommaso, delle medesime verità, ora dice che le sono cercate e trovate per la ragione, ora che sono dimostrate per la ragione. Frattanto questo avere ricorso all' espressione: *demonstrative probare*, può condurci ad una conclusione, che non ammette replica, intorno alla presente materia. Vera cosa è, che S. Tommaso, come ancora gli altri Scolastici, quando cercano se le dottrine fondamentali della religione naturale siano conoscibili per la ragione, si

(1) Dissertat. praelim. §. X. — presso il Toledo si legge: Resolutio est, qua propositam conclusionem in proprias causas, per quas demonstratur, reducimus; ut nihil aliud sit, quam inquisitio et perscrutatio quaedam causarum illius conclusionis: ex quo patet, hanc resolutionem non esse demonstrationem. Demonstratio enim per causam effectum monstrat, resolutio autem posito effectu causam indagat; resolutio tamen ipsi demonstrationi inservit. *Comment. in Aristotelis Logicam. In lib. poster. Proleg. q. 2.*

servono specialmente della espressione: *Se esse possano essere dimostrate;* ma niuno che abbia letto di passata, non che altro, i primi capi della *Summa contra gentiles,* ai quali rimette il Ventura, potrà non essere convinto, che il S. Dottore, con quel *demostrative probaverunt,* abbia voluto dire, che i filosofi non siano venuti per una qualsiasi guisa alla cognizione di Dio, ma che l'abbiano propriamente dimostrata. Tutto pertanto si riduce a sapere che cosa intendessero gli Scolastici per *demonstrare.*

Ma si può egli forse, intorno a ciò, restare in dubbio, anche solo un istante? Abbiamo nella logica di Aristotele, la quale era eziandio la loro, un intero libro intorno alla dimostrazione (1). Ora Aristotele definisce la dimostrazione pel suo effetto, che è la scienza. Ma la scienza, secondo lui, non importa un qualunque conoscere; sì un conoscere per le cagioni; e però nè la semplice apprensione, nè la fede. Da questa definizione inferisce egli, che ogni perfetta dimostrazione deve muovere da principii non solamente veri, ma ancora immediati. Immediate poi sono per lui quelle proposizioni, la cui verità non viene inferita da un'altra, ed alle quali però non va innanzi alcuna premessa. Di qui ciò che, in tal senso, è cognizione *prima* o principio, non può di nuovo essere dimostrato, ma è *certo per sè stesso;* e perciò Aristotele immediatamente dopo, invece di *principii immediati,* li chiama *principii indimostrabili* (2). Dando dunque

(1) Poster. analyt.

(2) *Εἰ τοίνυν ἔστι τὸ ἐπίστασθαι, οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων· καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ*

gli Scolastici, e nominatamente S. Tommaso (1) questa definizione della dimostrazione, non potrebbero più manifestamente contraddirsi, che se, di una medesima verità sostenessero, venire essa dimostrata, ed all' ora stessa appartenere a quelle prime conoscenze, dalle quali comincia tutta la nostra scienza; stantechè queste, perciò appunto sono e si dicono per essi indimostrabili, *indemonstrabilia*. Se dunque S. Tommaso insegna, che l' esistenza di Dio, ed altre dottrine della religione naturale, possono dimostrarsi, egli asserisce con ciò stesso, che quelle possono divenirci certe, mediante la loro deduzione per la ragione da altre precedenti cognizioni.

252. Ed affinchè ciò si renda ancora più chiaro, si osservi in qual modo il S. Dottore stabilisce la sua tesi nel luogo recato dal Ventura; val quanto dire, che *la filosofia può dimostrare l' esistenza di Dio*. Ciò, che non ci diviene certo per raziocinio, può divenirci tale solamente per la cognizione immediata, sia essa un' apprensione sensibile, sia un' intuizione della ra-

συμπεράσματος . . . . . Ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν. ***Post. l. 1. c. 2.***

Il Mauro spiega così l' ultima proposizione: Secundo demonstratio debet constare ex propositionibus primis sive immediatis et indemonstrabilibus, vel quae reducantur ad propositiones immediatas et indemonstrabiles. Ratio est, quia propositiones demonstrabiles sciri non possunt scientia per se et perfecta, nisi per demonstrationem, licet possint scire per accidens et imperfecte sine demonstratione; sed non potest haberi perfecta scientia de conclusione, nisi habeatur perfecta scientia de praemissis; ergo praemissae vel debent esse indemonstrabiles vel si sunt demonstrabiles, debent esse scitae, adeoque demonstratae perveniendo ad propositiones indemonstrabiles immediatas et primas. *Arist. opera illustrata a P. Sylv. Mauro S. I. Tom. I. p.* 292.

(1) In lib. post. l. c.

gione, ovvero per l' autorità altrui. Quinci conchiude, che coloro, i quali non ammettono alcuna dimostrazione della esistenza di Dio, asseriscono o che questa sia nota per sè immediatamente, o che possa essere conosciuta solo per via di Fede e dalla rivelazione. Confuta egli i primi, principalmente colla distinzione di ciò, che è noto *in sè* ed assolutamente, da ciò, che è noto ancora *per noi* da sè stesso, ossia immediatamente. La proposizione: *Dio esiste,* considerata in sè, deve senza dubbio tenersi per immediatamente certa; in quanto ciò, che si esprime dalla parola *Dio,* cioè la essenza di Dio , è la stessa sua esistenza. Nondimeno , affinchè quella proposizione fosse anche *a noi* immediatamente certa , noi dovremmo essere abili a comprendere , nella parola *Dio* , ciò , che Dio è , ossia la sua propria essenza. Così ancora il principio: *ogni tutto è maggiore di ciascuna sua parte,* considerato in sè, è evidente per se stesso; ma tale non sarebbe a colui , il quale non avesse l' idea di tutto. A coloro pertanto, che intuiscono l' essenza di Dio, la sua esistenza è egualmente nota per se stessa, come a noi la verità della proposizione, che una parte è più piccola del tutto; per contrario noi, che non apprendiamo ciò che è Dio, non possiamo conoscere la sua esistenza immediatamente per lui, ma solo possiamo conoscerla per le sue opere (1). L' altra opi-

(1) Simpliciter quidem Deum esse per se notum est , quum hoc ipsum quod Deus est , sit suum esse. Sed quia hoc ipsum , quod Deus est, mente concipere non possumus, remanet ignotum *quoad nos:* sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter; ei autem, qui rationem totius mente non conciperet, oportet esse ignotum.... Nam sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam

nione poi, che stabilisce, conoscersi da noi l' esistenza di Dio soltanto per la Fede, viene rigettata da S. Tommaso, come errore non solo filosofico, ma ancora teologico; in quanto cioè essa ripugna alla spesso menzionata dottrina dell' Apostolo (Rom. I. 19). Ma perchè mai si dovrà in quella opinione vedere eziandio un errore filosofico? Perchè essa non riconosce quella specie di dimostrazione, la quale dagli effetti deduce la cagione: e così (ciò che ne segue necessariamente) nega ogni metafisica, restringendo la filosofia alla sola cognizione del mondo sensibile. Il perchè come S. Tommaso sostiene, contro la prima opinione, che noi conosciamo il soprassensibile non in sè o per sè; così sostiene, contro questa seconda, che lo conosciamo, e con piena certezza, dal sensibile (1). È quindi questo un conoscere mediato; ma il mezzo n' è appunto la dimostrazione.

253. Era egli possibile contraddire con più forza e più espressamente i principii del Ventura? Ciò nulla ostante, sono appunto queste dottrine di S. Tommaso quelle, a cui appella il Ventura nella sua Opera contro lo Chastel (2). Questi confessa veramente (e come non farlo?), che un fanciullo, il quale crescesse

per se notissimum est, Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per se ipsum, sed per eius effectus pervenimus. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 11.

(1) Huiusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus caussas concludere docet, tum ex ipso scientiarum ordine: nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem (physicam). *Ibid. c.* 12.

(2) La Tradizione etc. cap. 3. §. 22. p. 188—194.

senza istruzione di sorta, non potrebbe così tosto venire alla cognizione di Dio. Ma sostiene non per tanto, che anche l' uomo lasciato a sè stesso potrebbe destarsi alla riflessione, e per la considerazione della natura trovare il Creatore di lei. Ed è dunque questo quello, che il Ventura reca in mezzo, come dottrina dei suoi avversarii, quasi s' insegni da essi, che l' uomo, anche non avendo alcun concetto della Divinità per la consuetudine dei suoi simili, possa tuttavia formarlosi dalla sola contemplazione della natura? Ora è questo realmente il punto della questione? A noi pare che no. I dotti Cattolici, che egli combatte sotto il nome di Semirazionalisti, sanno da una parte molto bene, che la conoscenza di Dio fu da principio sparsa tra gli uomini, e che si conserva tra loro per la istruzione; e dall' altra neppure si brigano gran fatto a cercare, se la vita sociale sia o no necessaria allo svolgimento della ragione.

Sia pure che alcuni opinino collo Chastel, che la convivenza sociale e la istruzione siano necessarie, non per qualsiasi svolgimento della ragione; ma solo per raggiungerlo più perfetto e più spedito. Ma essi fanno eziandio avvertire, che la dottrina da loro sostenuta contro il Tradizionalismo, è affatto indipendente da questa opinione. Ciò, di che si tratta nella presente questione, è questo solamente; se cioè l' uomo arrivato che sia, per qualsiasi modo, all' uso della ragione, possa, prescindendo dalla cognizione e persuasione che già possiede, e considerandola come affatto incognita, se possa, diciamo, dimostrare l' esistenza di Dio, in rigorosa deduzione, con perfetta certezza, dalla esistenza e dalla natura del mondo; talmente che

chi nega Dio debba convincersi di essere in contraddizione non pure col comune consentimento degli uomini, ma ancora colla propria ragione, dei cui pregi ei pur va sì superbo. E non è ciò quello, che il Ventura nega, e secondo i suoi principii deve negare? Supposta da un lato la differenza, che egli stabilisce tra la filosofia *dimostrativa* e la *inquisitiva;* e supposta dall' altro la norma per lui proposta: che cioè, come la teologia muove dalla Fede soprannaturale a ciò, che la Chiesa insegna; così deve la filosofia dalla Fede naturale muovere a quello, che la società umana tiene per vero; ciò supposto, diciamo, dovrebbe la speculazione ricevere dalla tradizione non solo, come ei qui dice, una qualunque idea della Divinità; ma la persuasione della esistenza di Dio, come suo principio e suo fondamento.

254. Ora come potrà egli trovare ciò nella dottrina di S. Tommaso, della quale qui trattiamo, od anche solo il non potersi ricevere altrimenti, che per la rivelazione l' idea almeno di Dio? Non è facile l' indovinarlo. Per ciò che riguarda la prima, ei si contenta di porre, senza alcuna discussione, un testo del tutto somigliante al recato da noi dalla *Somma.* « Considerata in sè, l' esistenza di Dio è una verità evidente per sè stessa; ma per noi, che non conosciamo l' essenza di Dio, deve quella essere dimostrata. » Nondimeno il Ventura soggiunge al predetto due altri testi, tratti dal medesimo articolo della *Somma.* Nel primo dice il Santo Dottore, essere bensì chiaro per sè medesimo, che si dia una qualunque verità, ma non già, che se ne dia una prima; ora essendo Iddio non una qualunque, ma la prima verità, quindi la

sua esistenza non è per noi immediatamente certa (1). Nell' altro viene concesso, essere riposto nella nostra stessa natura (cioè non esservi uopo di alcuna pruova ad investigarlo) il conoscere Dio sotto un concetto universale, ed in una maniera indeterminata; in quanto cioè Dio è la nostra felicità, ed ogni uomo vede da sè stesso, che si dà una felicità. « Ora ciò (continua S. Tommaso) non importa propriamente conoscere l' esistenza di Dio; perchè molti non sanno, che la felicità dell' uomo sia riposta nel possesso dell' assoluto, sommo bene, cioè di Dio. Come dunque altri può conoscere colui, che viene, senza conoscere Pietro, sebbene sia Pietro che viene; così possiamo ancora sapere, che si dà una felicità, senza sapere che esiste Dio, sebbene Dio sia la nostra felicità. (2). » Ora come mai potrà ciò aver che fare colla dottrina del Tradizionalismo?

Il Ventura nol ci dice, ma ai passi recati accoppia eziandio quello, nel quale S. Tommaso mostra, nella guisa da noi già notata, essere impossibile conoscere dalle cose materiali la sostanza di un puro spirito, e più ancora l'essenza di Dio, come è in sè stessa. In questo luogo poi il Ventura si trattiene a dimostrare, come ivi il santo Dottore abbia recisi fino dalla radice tutti i so-

(1) Veritatem esse in communi, est per se notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos. *S. p.* 1. *q.* 2. *a.* 1.

(2) Cognoscere Deum esse in communi aliquo, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

fismi della scuola semirazionalistica. « Perocchè non pure dell'uomo destituto d'ogni coltura, ma ancora del filosofo e dell' uomo esercitato nella specolazione, afferma e dimostra S. Tommaso, che in virtù dell' astrazione, se non hanno già altronde la conoscenza di Dio, non possono per verun modo venire ad alcuna scienza intorno a lui. Ma quando la persona abbia una volta acquistato i concetti intellettuali delle cose corporee, ed abbia altresì di già ricevuta (per la tradizione) una idea degli esseri incorporei, potrà per una perseverante riflessione giungere a congetturare, che vi abbiano sostanze puramente spirituali; e quindi ad una qualunque cognizione delle medesime *(ad aliquam cognitionem)*. Può egli dunque affermare alcuna cosa intorno alla loro esistenza *(aliquid affirmative cognoscere)*; ma non conoscere anche la loro natura, la loro propria maniera di essere e di vivere. » Ciò vale (continua il Ventura) poterli conoscere, secondo il loro genere logico, non secondo il naturale o fisico; val quanto dire come logicamente possibili, non come realmente esistenti coi loro specifici attributi, e come sono in loro stessi. Ma per ciò, che si attiene a Dio, essere all' uomo, il quale non l' abbia già conosciuto per via di testimonianza, strettamente impossibile il procacciarsi di lui, per mezzo della investigazione filosofica, anche solo quella cognizione logica così sterile ed imperfetta; egli non può di lui formarsi per nulla alcuna idea *(de Deo autem* NULLO MODO) (1). Tutto questo vuolsi dica S. Tommaso nel luogo, che anche noi di sopra (142. 143.) abbiamo recato.

(1) Op. cit. pag. 192. 193.

255. Quello, che pria di tutto dobbiamo osservare si è, che le due proposizioni incidenti: *se non ha già altronde la conoscenza di Dio,* ed *il quale non l'abbia già conosciuto per via di testimonianza,* sono state nel discorso inserite dal Ventura, senza che presso S. Tommaso si trovi pure una parola, che accenni siffatti pensieri. S. Tommaso nega la possibilità della cognizione di Dio, della quale si parla, senza alcuna restrizione. Che cosa dunque ha potuto indurre il Ventura ad aggiungere appunto ciò, che tramuta la dottrina di S. Tommaso nella propria? Noi non gli attribuiamo una falsificazione fatta a studio. Senza dubbio si ricordò egli in quanti altri luoghi insegna S. Tommaso, che noi conosciamo Dio dalle creature, e proprio per la via dell'astrazione e delle investigazione filosofica. Acciocchè dunque il santo Dottore non fosse trovato in contraddizione con sè stesso qui, ove egli sembrò al Ventura negare la possibilità d'una siffatta cognizione, si credette di doverlo intendere a suo modo, e spiegarlo per quell'aggiunta. Si osservi nondimeno, che noi, secondo ciò, con quell'aggiunta *se egli non l'abbia già conosciuta per via di testimonianza,* non solamente dovremmo limitare ciò, che S. Tommaso dice qui della impossibilità di conoscere Dio dalle creature; ma alla stessa guisa negli altri, sto per dire, innumerevoli luoghi, nei quali viene asserita la possibilità di conoscere Dio dalle sue opere, dovremmo aggiungere: *presupposto, che ei lo abbia già conosciuto, per l'attestazione del genere umano.* Come dunque non avrebbe il santo Dottore, se egli così avesse voluto essere inteso, ciò detto almeno una sola volta?

Ma tanto meno si possono approvare simili aggiunte, quanto esse sono necessarie a mettere S. Tommaso in accordo bensì col Ventura, non già con sè stesso. S. Tommaso insegna spesso, e con espressioni se altre mai chiarissime, che noi conosciamo dalle creature l'esistenza di Dio, ed anche la sua natura, quantunque solamente per concetti analogici; ma qui nega, che conosciamo dalle creature la sua essenza, com'essa è in sè; nel che non è alcuna contraddizione. Il Ventura gli fa dire, « poter noi affermare alcuna cosa dei puri spiriti (*affirmative cognoscere*), e procacciarci di loro un qualunque, sebbene molto difettivo concetto; ma di Dio non poterci affatto formare idea alcuna (*de Deo autem* NULLO MODO). » E pure avea S. Tommaso insegnato, nella medesima Opera, trattando dei nomi di Dio, che certamente noi asseriamo di lui alcuna cosa per l'affermazione, e che appunto questi nomi affermativi significano l'essenza di Dio, sebbene d'una maniera imperfetta (1). Le perfezioni cioè, le quali noi pensiamo, quando nominiamo Dio saggio, buono ecc., sono proprie, senza dubbio, alla divina essenza; ma sono in essa d'una tutt'altra ragione e più nobile di quello, che possa apprendersi per concetti tolti in prestanza dalle creature. Per questo dunque noi conosciamo Dio, non come esso è in sè, ma solo per analogia. Ora ciò ha luogo non pure a rispetto degli attributi sapienza, bontà ecc.; ma di qualsiasi altra cosa, che asseriamo

(1) Huiusmodi quidem nomina (quae absolute et affirmative de Deo dicuntur), significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. *S. p.* 1. *q.* 13. *a.* 2.

di Dio. Eziandio i supremi concetti di essere, di sostanza e somiglianti, trasferiti a Dio, hanno valore solamente analogico. Ma non è così, riguardo agli esseri creati incorporei. In essi trovasi propriamente ciò, che esprimono quei supremi concetti, come noi li pensiamo; e perciocchè quelli in conseguenza hanno almeno alcun che di comune cogli esseri corporei, però stanno con questi, in quanto a ciò, sotto il medesimo concetto. Dio unicamente è superiore a tutti i concetti: egli non ha niente di comune colle creature; e quindi ancora non appartiene con esse ad un medesimo genere logico. Ed appunto ciò dice S. Tommaso anche in quel passo, del quale parla il Ventura come già di sopra (n. 143) abbiamo più ampiamente mostrato. Si parla ivi del conoscersi l'essenza, mediante concetti proprii, non semplicemente analoghi. Ora noi abbiamo somiglianti concetti degli angeli: almeno ne abbiamo alcuni; ma di Dio niuno. Ciò, che disse il Ventura della congettura o della possibilità logica, che si diano degli angeli, non ha nelle parole di S. Tommaso fondamento alcuno. S. Tommaso non parla qui in nessun modo del conoscerne la esistenza.

256. Ma come dovranno intendersi quegli altri luoghi, nei quali si dice, che noi conosciamo in generale la verità e la felicità, senza per questo conoscere anche Dio? Sarebbero forse queste universali ed indeterminate idee quelle, che, secondo la dottrina del Ventura, dobbiamo già possedere, per conoscere Dio dalle sue opere? Non già. Secondo S. Tommaso, queste non ci vengono date dalla tradizione; ma appartengono a quelle, che si svolgono in ogni uomo

da loro stesse, per virtù della natura ragionevole. Nè è verosimile, volere il Ventura, che questi passi sieno così intesi; ma vuole trovare in essi solamente una confermazione del negare, che fa S. Tommaso alla ragione, lasciata a se stessa, la facoltà di conoscere Dio. Ma in qual modo glie la nega? Non è forse vero, che egli alla questione: se l'esistenza di Dio sia certa all'uomo, cioè se sia evidente da sè, senza ulteriore investigazione, risponde appunto col dire, esserci sibbene, nel modo predetto, noto e certo darsi una verità, una felicità; ma l'esistenza di Dio dovercisi provare? Certo sì: tuttavia il santo Dottore si serve della parola *demonstrari;* e ciò deve anche qui essere bastato al Ventura, per ispiegarlo a modo suo. « La ragione (egli dice) abbia pure da sè stessa quei concetti indeterminati; ma essa non viene alla conoscenza di Dio da sè stessa; e quindi ci viene non come *inquisitiva,* ma solo come *dimostrativa.* » Egli non si dà alcuna briga, come già fu notato, di provare, anche sol brevemente, che S. Tommaso abbia inteso la parola *demonstrare,* com'ei la intende; ma si contenta di farla imprimere tanto nel testo, quanto nella versione, non solo con caratteri corsivi, ma anche con lettere maiuscole (1). E pure ogni lettore avrebbe conosciuto più facilmente ciò, che il santo Dottore intende per la voce *demonstrare,* se il Ventura non avesse posto un punto dopo di quella, e non avesse levate via le parole che seguono. Il testo suona appunto così: *Quia nos non scimus de Deo quid est, (propositio haec* DEUS EST) *non est nobis per se nota,*

(1) INDIGET. DEMONSTRARI. p. 189.

sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. È questa adunque a capello la medesima dottrina, che trovammo sopra nell' Opera *contra Gentiles,* e che viene nella *Somma,* poco più sotto, con maggiore ampiezza dichiarata. L' esistenza di Dio non appartiene alle verità, che sono evidenti per sè alla nostra ragione; essa deve essere dimostrata, che vuol dire conosciuta per mezzo di un' altra; non però può essere dimostrata *a priori,* cioè da una qualche cosa che, quanto al suo essere, sia prima di Dio; ma può solamente *a posteriori,* e vuol dire da ciò, che, quanto al suo essere, è dopo, quantunque nella nostra conoscenza sia innanzi.

257. Alquanto appresso si appella il Ventura ancora a ciò, che dice S. Tommaso sopra il testo dell' Apostolo: « L' invisibile di lui è divenuto conoscibile e visibile per le cose create. » Il Ventura si aggira nella pruova, che S. Paolo non abbia voluto dire altro, se non, che Dio si manifesti per la creazione a colui, il quale già lo conosca per la tradizione. Egli nondimeno non reca di ciò alcuna nuova ragione, ma si contenta di ripetere quelle, che già altrove abbiamo esaminate (1). A persuadere poi, che S. Tommaso abbia inteso nel medesimo modo che lui la sentenza dell' Apostolo, gli basta anche qui di recare le parole del Santo. « L' Apostolo dice l' invisibile di Dio ecc. Ma ciò non sarebbe vero se l' esistenza di Dio non si potesse provare dalle cose create. » Ed egli deduce quindi, senza più, la conseguenza: « Dunque, secondo

(1) Teolog. Ant. vol. II. pag. 25. e segg.

S. Tommaso, l' Apostolo non ha asserito, che l' uomo, mediante lo spettacolo della natura, possa elevarsi alla idea di Dio, se innanzi non abbia alcuna idea di lui; ma piuttosto ha asserito, che l'uomo per questo mezzo può venire ad una dimostrazione irrepugnabile dell' esistenza di Dio, la quale per altra via ha già conosciuta. » Ma come vuolsi poi, che ciò stia nelle parole di S. Tommaso? Eccolo: anche qui si legge, demonstrare; or *demonstrare*, secondo il Ventura, significa dilucidare e confermare ciò, che già si sa per altra via. Questa è pertanto la parola, che fa di S. Tommaso un Tradizionalista; e però la troviamo qui stampata di nuovo, e non meno di cinque volte, in una mezza pagina, con lettere maiuscole. Siamo dunque diventati fanciulli, che dobbiamo essere convinti colla dimensione delle lettere?

258. E qui cade in acconcio il rivocare ad esame qualche altro pensiere del Ventura, intorno alla presente materia. Egli vuole, e ben logicamente, scoprire l'errore fondamentale della nuova filosofia, anche nello avere essa trasferite le deduzioni della ragione, dalla cerchia della logica, alla quale appartengono, a quella della Metafisica e dell' Etica, ove deve dominare la Fede. Ora perchè mai vorrassi, che nella Metafisica domini la Fede? Perchè, risponde il Ventura, il suo fondamento e la sua suprema verità è l' esistenza di Dio, la quale non diviene certa per la deduzione della ragione, ma per la Fede (1). Ove egli poi menziona il metodo sintetico e l' analitico, asserisce, essere stato egualmente pericoloso che stolto

(1) Cap. II. art. 2. § 64—67.

l'aver voluto applicare questo secondo, pel quale dagli effetti si ascende alle cagioni, non solo alla dottrina dei corpi, ma ancora alla dottrina di Dio, ed elle nostre relazioni a lui. Nel che, secondo lui, la nuova filosofia si è altresì opposta dirittamente all' antica (1). Pure noi udimmo S. Tommaso dichiarare per falsa la opinione, che l'esistenza di Dio sia certa soltanto per Fede, appunto per questo, che Dio viene conosciuto dai suoi effetti; e se così non fosse, non sarebbe più possibile alcuna scienza superiore alla dottrina dei corpi. Ed oh! quanto spesso riviene il santo Dottore sopra questi pensieri! Per non allontanarci dal passo, al quale il Ventura stesso ci rimette, si dice ivi: « La nostra ragione non può conoscere Dio in sè stesso, ma può dai *suoi effetti;* e viene condotta alla cognizione della esistenza di lui per le deduzioni della ragione *(ratiocinando perducitur).* » E di nuovo: « Non potendo noi intuire la sua essenza, giungiamo alla cognizione della sua esistenza non per sè stessa, ma *mediante i suoi effetti.* » Ed ancora: « Deve dunque l'uomo, per le deduzioni della ragione *(ratiocinando)*, venire alla cognizione di Dio, dalla somiglianza, che i suoi *effetti* hanno con lui (2). »

(1) Sunt qui ex theoriis ad effectus seu synthetica vel demonstrativa methodo, et sunt, qui ab effectibus ad theorias et causas seu methodo analytica vel inquisitoria omnia gerenda putant...... Itaque qui analytica seu inquisitoria methodo, quae hisce temporibus summis commendatur quotidie laudibus, maximopere fidunt, eamdem methodum (qua in corporeis dumtaxat investigandis rebus rite proceditur), etiam ad morales et intellectuales explicandas res periculoso et stulto sane consilio accommodare contendunt, relationes quae inter Deum et hominem intercedunt, eadem ratione ac corporum relationes expendunt. *Dissert. praelim.* §. *X.*

(2) Cont. Gent. l. 1. c. 11.

Che se tutto ciò non basta, si dice finalmente: « L'esistenza di Dio cade sotto dimostrazione *(demonstratur);* stantechè il nostro spirito, per le pruove della ragione *(rationibus demonstrativis),* viene condotto ad asserire di Dio, che egli esiste (1). » Qui dunque è presentato propriamente il metodo analitico come l'unica via, che ne guidi nelle disquisizioni della Metafisica, nominatamente alla conoscenza di Dio; e ci viene sempre ripetuto doversi procedere per questa via, e per le deduzioni della ragione: che vuol dire per dimostrazione. Ora pare abbastanza provato, che il Ventura non può appellarsi agli Scolastici, come non può a S. Agostino, quando sostiene, non dovere la filosofia dimostrare le verità fondamentali della teologia naturale, per argomenti di ragione, come se quelle fossero ancora incerte; ma che deve stabilirle come principii, i quali essa debba solo dichiarare, per poi da loro progredire ad ulteriori cognizioni.

Volgiamoci ora all'altra delle due proposizioni, alle quali riducemmo tutta la sua teorica. Quella suonava così: Come in teologia ogni certezza poggia sopra la rivelazione da Dio data nel vecchio e nel nuovo Testamento, e sopra l'autorità della Chiesa; così in filosofia ogni certezza poggia, non già sopra il nostro proprio discernimento, ma sopra l'originaria rivelazione, che fù data pel linguaggio, e sopra l'autorità del genere umano. Ora sì la moderna e sì l'antica Scolastica insegnarono, che ogni uomo ha nella sua propria ragione un motivo ed una norma della certezza.

(1) Ibid. c. 12.

CAPO III.

DEL MOTIVO DELLA CERTEZZA.

I.

Si determina il punto della quistione.

259. La certezza è la determinazione contrapposta al dubbio; per conseguenza è un tenere per vera la cosa, senza alcun timore di errare. Siffatto tenere per vero può trovarsi in noi senza esserne conscii: ma se ne diventiamo consapevoli, non può aver luogo senza che all' ora stessa si giudichi, essere infallibile il motivo, che ci ha mosso ad una tale fermezza di assenso. Domandare pertanto del motivo della certezza, vale lo stesso, che chiedere *se* conosciamo un motivo infallibile dell' assenso, e *che cosa* noi riconosciamo per tale.

Se non possiamo dare una risposta affermativa alla prima domanda, non si dà per noi certezza di sorta. Perocchè appunto dall' essere il nostro spirito a sè conscio del suo conoscere ed assentire, l'assenso, che di fatto è in lui, non può stare se egli non trovi nella sua coscienza anche la cognizione di un motivo infallibile. Ma già S. Tommaso, dal fatto, che lo spirito conosce non solo la sua attività, ma ancora la sua natura, ci ha spiegato il perchè esso conosca tanto il suo conoscere, quanto altresì la verità del medesimo. Nondimeno, senza entrare per ora nelle più riposte ragioni di ciò, possiamo qui contentarci di quella ordinaria, che se ne rende; che cioè chiunque si mette ad investigare, deve presupporre gli sia possibile conoscere con cer-

tezza una qualche cosa; e che però chi volesse asserire e dimostrare, che niente gli possa essere certo, starebbe, per questo suo asserire e dimostrare, in perpetua contraddizione con sè medesimo. Di che segue che, senza una qualche certezza del conoscere, non sarebbe possibile alcun pensare riflesso; e quindi neppure alcun vivere spirituale.

Ma se, per tale ragione, quasi tutti i filosofi sono d'accordo in questo, che si dà per gli uomini una certezza, e che il dubbio assoluto è affatto impossibile; sogliono tuttavia con tanto maggiore diversità rispondere all'altra domanda: *Che cosa* debbasi ammettere, come motivo della certezza. Si dà una triplice via di cognizione: l'apprensione, mediante il senso interno od esterno; il pensare della ragione per concetti, giudizii e raziocinii; e la Fede. Con ciascuna di queste specie di cognizione va accoppiato di fatto quel fermo tenere per vera la cosa, il quale nominiamo certezza; e questa è altresì tale, che se ne abbia da noi coscienza. Ma sebbene una tale certezza, come dicemmo, non possa aver luogo, senza giudicare di tenere per vera la cosa in virtù di un motivo, che non c'inganna; tuttavia siffatto giudizio non presuppone sempre una così chiara e determinata conoscenza di quel motivo, da potercene rendere piena ragione. O non siamo noi conscii, per esempio, che il nostro giudizio, intorno alla verità della conoscenza sensibile, non è per nulla volontario? E pure non è guari facile lo spiegare il motivo, pel quale noi così giudichiamo. Per le difficoltà adunque, nelle quali s'imbatterono in siffatto esame, si lasciarono indurre alcuni filosofi a negare, non certo ad ogni specie di

conoscenza, ma a questa o a quella, la dote di renderci certi, fino a tentare di distruggere, per un dubbio artefatto, la certezza naturale, che non poterono rendere scientifica. Alcuni asserirono, il sensibile solamente conoscersi con certezza; e tutto il pensare, che si eleva sul mondo sensibile, essere incerto. Altri trovarono per contrario nella sola comprensione del soprassensibile un fermo motivo di assenso; e negarono la certezza alla apprensione sensibile. Che se, per converso, la maggior parte dei filosofi, e nominatamente gli Scolastici, attribuirono pure ad ogni maniera di umana conoscenza una certezza sua propria, essi insegnarono tuttavia, che la cognizione sensibile, solo pel pensare della ragione, che l'accompagna, acquista la certezza, che essa non può produrre per sè medesima. Per simil modo essi non dubitarono, che una ferma fede sia possibile solo per una precedente scienza; talmente che da loro fu giudicato, che allo spirito sì la conoscenza stessa ragionevole, e sì ancora l'esperienza e la Fede, divengono certe per mezzo del pensare della ragione. Ora si eleva contro ciò la scuola del de Bonald. Essa vuole sia riconosciuto, quale infallibile motivo di ogni assenso, l'esterna autorità, ora divina, ora umana; tanto che noi, anche a rispetto della verità di ciò, che conosciamo per la ragione o pei sensi, in ultima analisi, ne diventeremmo certi per Fede. Noi ci occuperemo qui di questa opinione sola, per dimostrare con ragioni, derivate dagli Scolastici, che l'uomo ha cognizioni, le quali gli sono certe pel suo proprio conoscimento, e che quelle debbono andare innanzi ad ogni Fede. Le altre quistioni poi, toccate qui sopra, saranno da noi discusse nel processo di questi Trattati.

260. Prima nondimeno di entrare nella presente disquisizione, è uopo notare, che qui per Fede non dobbiamo intendere altro, che una conoscenza acquistata per testimonianza degli altri. In diversa maniera la soprascritta partizione del conoscere non sarebbe compiuta. Perocchè se si stabilisce, come vuole il Iacobi, la Fede essere un immediato conoscere del soprassensibile per una intuizione della ragione, o s' intende per essa col Günther un conoscere il principio dal principiato, l' essere dalle sue apparenze, allora delle tre si farebbe una specie sola di pensare. Sebbene poi alcuni dotti moderni i quali del rimanente seguono le opinioni piuttosto del de Bonald, che del Günther, diano appunto questa spiegazione della Fede; tuttavia la Scuola bonaldiana non si è comunemente discostata dal concetto ordinario, che della Fede si ha nella Chiesa. Tanto lo stesso de Bonald, quanto ancora il Lamennais ed il Ventura, intendono per Fede il tenere alcuna cosa per vera sopra la testimonianza degli altri. Ed appunto per ciò ripetono così spesso, che l' ultimo motivo della certezza delle nostre cognizioni non è il nostro conoscimento, ma l' autorità di colui, che ne rende testimonianza.

Vera cosa è, che essi, parlando di quest' autorità, sembrano spesso non accordarsi nè tra loro, nè con seco medesimi. Perocchè ora ci rimettono all' autorità di Dio, ora a quella del genere umano. Ma questa frequente perplessità del loro linguaggio si origina dal non avere essi accuratamente distinto il motivo della certezza dalla sua norma. Il motivo della certezza è ciò, per cui noi siamo indotti ad un fermo assenso, ma la norma è ciò, per cui viene determinato quello,

che in tal guisa teniamo per vero. Pel motivo adunque riceve il nostro assenso la sua *forma,* cioè quella fermezza che dicemmo: per la norma, il suo contenuto, o vogliamo dire la sua *materia.* Ora, per vacillanti che possano essere quì e colà le loro espressioni, è indubitato, essere questo il pensiero fondamentale degli avversarii: l' autorità di Dio, il quale originalmente ha manifestata all'uomo la verità, è l'ultimo motivo di ogni certezza delle nostre cognizioni; il consenso poi del genere umano è la suprema norma della medesima. Pertanto alla domanda: *Che cosa ci sia certo?* rispondono essi: *Quello che l' universalità degli uomini tiene per vero;* alla domanda: *Perchè questo ci sia certo?* rispondono: *Perche Dio ce l' ha rivelato.*

Tuttavolta dal Ventura l'autorità del senso comune di tutti gli uomini viene riguardata anche come motivo, e non solamente come norma della certezza. Perocchè ciò, che dicemmo di sopra, vale propriamente per la cognizione di Dio e dell' ordine morale. Questa unicamente vuolsi derivi dalla divina rivelazione; e però la certezza di ciò, che viene insegnato in Metafisica, in Etica ed in Giurisprudenza, poggia sopra l' autorità della divina testimonianza. Ma la Logica (si dice) movendo dai principii dello stesso spirito umano, per decidere quello che sia vero nel giro della propria materia, potrà valersi eziandio dei raziocinii. Nondimeno, anche a rispetto della Logica, si fonderebbe alla sua volta la certezza ultimamente sopra l' autorità. Perciocchè, se nella Logica domandiamo, perchè mai sia vero questo o quello dei suoi insegnamenti, la risposta sarà: perchè corrisponde

ai principii del pensare. Ma se inoltre domandiamo, perchè mai questi stessi principii siano veri, non si potrà dare altra risposta, che per essere quelli fondati nella ragione universale degli uomini (1).

La Fisica, soggiunge il Ventura, ha per base l'esperienza; e sebbene egli non ci spieghi in questo luogo, se ogni esperienza , che noi stessi facciamo , cioè ogni apprensione, abbia la sua certezza per la comune esperienza degli altri; ciò tuttavia è abbastanza espresso nel principio, che egli propone a giudicare di ogni filosofia. Egli lo ripete spesso; e non solo afferma in generale, che la falsa filosofia ha per base la privata evidenza, e la vera l'autorità ; ma parla allo stesso modo eziandio delle diverse maniere di conoscenza in particolare. Giacchè, a sentir lui, una filosofia si chiarisce erronea e pagana dal solo voler trovare la certezza , non nella ragione universale , ma nella individuale; non nel senso comune, sia esso interno od esterno, ma nel privato (2). È dunque con ciò abbastanza dichiarato, che eziandio l'apprensione sensibile, secondo questa dottrina, acquista la sua certezza soltanto della esperienza comune. Or vediamo se al Ventura venga fatto di sottrarsi a « quella *peste del*

(1) Dopo d'avere ciò detto espressamente, il Ventura conchiude: Ergo in analysi omnium logicarum disciplinarum, postremo ad rationem communem usque progredimur, in eaque consistimus. Ergo fundamentum omnis Logicae disciplinae est Ratio hominum communis. §. 62 *p.* 95.

(2) Neque enim (ethnici philosophi) communem , sed privatam uniuscuiusque hominis vel rationem vel sensum intimum, vel sensus externos consuli , sed privato et individuali testimonio omnia diiudicari oportere arbitrabantur. Privata itaque Evidentia sive rationis, sive sensus intimi, sive sensuum externorum ethnicae Philosophiae universae fundamentum fuit. *Diss. prael.* §. 17.

proprio conoscimento, la quale dovette Lutero avere di nuovo introdotta nella Cristianità » (1).

II.

Come a qualsiasi altra certezza deve andare innanzi quella, che abbiamo per proprio conoscimento.

261. Ricordammo di sopra il modo, col quale si convincono di contraddizione con se medesimi coloro, che pretendono dubitare di tutto. Chiunque si fa ad esaminare il proprio pensare ed opinare, per vedere se esso ha fondamento, non può fare in questa ricerca alcun passo, senza muovere da una qualche cosa, che e' tenga per vera, e senza confidare alla stess' ora nel conoscimento, con cui egli in quell' esame procede. E quando pure egli sostenesse, che il risultato della sua ricerca sia, il suo pensare e tenere per vero non avere alcun fondamento; asserirebbe con ciò appunto di avere guadagnato almeno questa cognizione. Domandiamo quindi al Ventura, per qual via sia egli venuto alla persuasione, che nella scienza debba edificarsi, non sulla privata evidenza, ma sulla fede? Senza dubbio questa sua persuasione dovrà essere appoggiata ad alcuni motivi. Che se esso è fermo in quella, onde può esserlo, se non pel suo conoscimento, e per la propria privata evidenza della verità di questi motivi? Sicchè deve anche il Ventura affidarsi all' evidenza privata, e propriamente in quel punto, che è per lui il più rilevante di tutti. Inoltre, egli si querela amaramente, che la dottrina, per lui difesa, sia stata,

(1) Itaque philosophia privatae evidentiae, veluti germana Lutherani flagitii et sceleris soboles, habenda est. *Ibid.* §. 20.

dal Cartesio in poi, abbandonata a poco a poco ancora dai dotti Cattolici. Se questa dottrina abbia mai dominato nelle scuole cattoliche, lo vedremo più innanzi; per ora domandiamo: per qual mezzo poterono sperare il de Bonald ed il Ventura di farla accogliere di nuovo? Certo solo per questo, che essi esposero i motivi, che paiono militare a loro favore. Aspettarono dunque e richiesero, che noi, affidandoci all' evidenza, che ci davano quei motivi, avessimo aderito alla loro opinione. Or questo non importa altro, se non che essi aspettarono e richiesero, che noi, per la ragione individuale, divenissimo certi del non darsi alcuna certezza, se non per la ragione universale. E così siccome lo Scettico non può negare in generale la certezza, senza affermarla; così eziandio il Ventura ed il de Bonald non possono negare la certezza alla privata conoscenza, senza attribuirgliela.

262. Ma per venire più al fondo della cosa, facciamci a considerare le singole maniere di cognizione. Da prima adunque è in noi il *pensare puro,* accompagnato da un assenso assolutamente fermo. Nominiamo poi *pensare puro* quello, che prescinde da tutte le conoscenze sperimentali. Ora se noi domandiamo a noi stessi: perchè mai teniamo per vero questo pensare, troveremo certamente la risposta, che dà il Ventura: perchè esso risponde a certi principii, secondo i quali noi dobbiamo pensare. Ma e per qual ragione teniamo noi per veri questi principi stessi? Risponderemo forse eziandio a questa quistione col Ventura: ciò essere, perchè tutti gli uomini così pensano; tanto che colui, il quale li negasse, sarebbe da tenersi per farnetico? Non già. La ragione, per cui

li teniamo per veri, si è la loro verità, che rifulge alla nostra ragione, la loro evidenza e niente altro. Noi, al solo rappresentarceli, siamo astretti a tenerli per veri; e non per un cieco impeto di nostra natura: neppure per la cognizione d'una qualsiasi altra cosa, che ci entri mallevadrice di loro verità; ma perchè, vedendo questa stessa loro verità, ci è impossibile il non vederla. Sia pure tuttavia incerto, se abbiamo il diritto di giudicare, secondo essi, gli oggetti dell'esperienza; in quanto col Kant potremmo dubitare se gli oggetti, che percepiamo, rispondano ai concetti, nei quali discorre il nostro pensare. Ma questo non impedisce, che noi conosciamo con ogni certezza la verità di quei principii considerati in sè. Sia pure, ad esempio, che noi ignoriamo se si diano nella realità linee rette; ma sappiamo molto bene, che le linee rette, ove se ne diano, tra loro non si tagliano che in un punto solo. Medesimamente, quando pure non sapessimo se nella realità si diano esseri composti di parti, sapremmo tuttavia, che in tali esseri, se esistono, ognuno rinchiude in sè più, che ciascuna delle sue parti. Noi, dico, siamo certi della verità di siffatti giudizii, perchè noi stessi la vediamo, e quante volte li ci rappresentiamo, dobbiamo vederla, nè già pel sapere, che tutti gli altri uomini li tengono per veri. Al contrario, piuttosto dalla evidente verità dei medesimi deduciamo, che non pur noi, ma tutti gli uomini li debbano tenere per veri. Perocchè, conoscendo questa verità come tale, che ogni essere, il quale possa rappresentarlasi, deve vederla, ne inferiamo, nessun essere poterla negare, se non fosse tale, che o è senza ragione, o ha perduto l'uso della ragione. E se quindi

teniamo per pazzo l' uomo, il quale pretende dubitare di tali proposizioni o le nega, ciò non facciamo, come asserisce il Ventura, perchè quegli pensa altrimenti, che tutto il rimanente degli uomini; ma perchè non vede ciò, che noi riconosciamo per tale, che ogni essere dotato di ragione deve vederlo. Il perchè, quand'anche la pluralità degli uomini negasse queste proposizioni, noi tuttavia, se pur non fossimo usciti di senno, dovremmo tenerle per vere, e dichiarare la pluralità degli uomini per mentecatti.

Questo è ciò, che di sopra disse S. Tommaso, lo spirito conscio di sè medesimo conoscere non solo il vero, ma eziandio la verità del suo conoscere; in quanto cioè egli vede, essere posto nella natura della sua ragione il conoscere la cosa come essa è (n. 107). Finchè si parla soltanto del pensare puro ed astratto, non si può ciò al certo in alcuna guisa rivocare in dubbio; e quindi osserva il medesimo S. Dottore, che i principii di questo pensare non solo sono necessariamente veri, ma ancora vengono da noi per necessità non già semplicemente tenuti per veri, sì riconosciuti siccome tali (1).

263. Noi abbiamo molta obbligazione al Ventura del non essersi contentato, come altri, di ripetere in espressioni generali il principio, da lui sostenuto. Egli ce ne svolge il valore per l' applicazione alle diverse conoscenze, e ci pone perciò in grado di giudicare più facilmente intorno ad esso. Pertanto eziandio della percezione sensibile, ed egualmente dell' *in-*

(1) Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. *In Arist. Post. lib.* 1. *lect.* 19.

terna che dell' *esterna,* vuole, che non il conoscimento individuale, ma la comune persuasione ci dia certezza. Ora, che noi non conosceremmo affatto un gran numero di cose, ed altre non le conosceremmo con certezza, se non venisse in aiuto l' altrui esperienza alla propria nostra, ciò è chiaro. Ma primieramente non è necessario, che questa esperienza altrui sia universale, sia esperienza di tutti gli uomini; oltre a ciò (e questo più assai rileva), il far dipendere la certezza di tutte le sensibili conoscenze dalla esperienza universale, sarebbe altrettanto stolto, che il farla dipendere dalla propria esperienza: cosa che non mai è venuto in pensiero ad alcuno. Se la propria esperienza non ci rende certi di alcuna cosa, come potremmo sperare di conoscere l' esperienza altrui e l' universale? Certamente il Ventura non ha abbastanza inteso il valore di ciò, che è espresso nelle proposizioni, che metteva in iscritto. Eziandio il senso interno non darebbe, finchè esso è individuale, alcuna sicurezza. Ma chi non può pel senso interno divenire certo della sua propria esistenza, come potrà poi divenire certo, pel senso esterno, della esistenza degli altri? E se non ci è lecito affidarci alla testimonianza dei nostri proprii sensi, perchè quella è individuale, come otterremo poi la conoscenza dalla testimonianza universale dei sensi altrui? È egli possibile accorgerci di ciò, che altri ha sperimentato ed osservato, senza udire e vedere? Noi urtiamo dunque anche qui nella interna contraddizione d'una teorica, dalla quale tanti sono rimasti ingannati. Tant' è! Non si può negare la certezza alla percezione individuale, senza insieme distruggere la certezza della universale.

Ma è poi propriamente la percezione sensibile quella, che ci fa certi del percepito? Parliamo in prima della percezione interna. Questa consiste nell' avvederci, che facciamo, de' cambiamenti, che succedono in noi stessi. Ora per la certezza si esige di più; essa non è un semplice accorgersi, un sentire o comunque altro si voglia nominare; ma è un fermo assenso alla cosa. Essa dunque acchiude in sè un giudizio: noi siamo certi, in quanto decidiamo, che la cosa, che in noi percepiamo, *la cosa in noi*, come parla la nuova filosofia, *è*. Ora un giudizio, ed inoltre un giudizio con coscienza, non è contenuto nella percezione considerata per sè. Pel senso, che percepisce, lo spirito ottiene solamente rappresentazioni, le quali gli mettono in vista gli oggetti; ma a giudicare, deve esso riferire l' una rappresentazione all' altra, e conoscere il loro rapporto agli oggetti stessi. Nel caso presente, paragona la rappresentazione di ciò, che avviene nel suo interno, con quella della realità; mercecchè il suo giudizio si è questo: ciò, che io percepisco in me, il dolore, esempligrazia, il gaudio, il pensiero, è reale. L' Idealismo, spinto all' estremo, ha voluto muovere il dubbio, se troviamo in noi un infallibile motivo per questo giudizio: e vedremo che l' Hermes non si seppe distrigare da siffatto dubbio; ma è chiaro, che noi possediamo la certezza, di cui qui si parla, per virtù di quella facoltà appunto più nobile dello spirito, per la quale è possibile e certo il pensare puro; cioè per la ragione. Il che diviene ancora più evidente dal non essere questa certezza possibile, senza una propria coscienza di sè. Sia pure che possa il giudizio, in cui essa certezza è contenuta, precedere

la coscienza di sè, o nascere solo insieme con quella; il certo si è, che l'uno non può essere senza dell'altra.

È dunque la luce della ragione quella, che ci fa certi di ciò, che ne attesta il senso interno; e la coscienza di sè è almeno una condizione di questa certezza. Ora ciò, nella presente materia, è di grandissima rilevanza; perciocchè di qui segue, che anche la percezione pei sensi esterni non ottiene la sua certezza, che per una cognizione della ragione, che l'accompagna. A giudicare, che l' oggetto, da cui pei sensi riceviamo una impressione, esiste realmente fuori di noi, dobbiamo primamente essere certi pel senso interno, che riceviamo di fatto quella impressione; e poscia dobbiamo riferirla spontaneamente, ma necessariamente all' oggetto stesso. Ora, come fu mostrato, solo l' anima ragionevole e conscia a sè stessa può essere capace di una tale certezza. Ma l' attività della ragione si manifesta ancora molto più per questo, che noi, nella percezione semplicemente instintiva, teniamo sempre, anche instintivamente, l' oggetto per reale; laddove e converso, ogni qual volta la percezione è accompagnata dalla coscienza, noi sospendiamo spesse volte il giudizio intorno alla realità dell' oggetto, e restiamo in questa indeterminazione, od anco ci determiniamo contro la realità dell' oggetto medesimo. Perocchè di qui si deduce, che lo spirito può essere determinato a tenere per vero un oggetto del mondo sensibile, solamente in quanto non dubita, che possa conoscere con certezza, sotto certe condizioni, la realità dell' oggetto, che gli rappresentano i sensi; ed, oltre a ciò, in quanto giudica che, nel caso dato, si sono compiute quelle condizioni. Pos-

siamo al presente non cercare che cosa sia quel motivo, pel quale lo spirito viene a siffatta certezza, e che cosa sia questa norma, secondo la quale esso giudica la percezione. Se lo spirito conosca o no un motivo, che sia infallibile, ed una norma, che sia sicura, ne dubitino a loro posta gli Idealisti; ma tuttavia è manifesto, che esso spirito, senza questa cognizione, non può divenire certo di alcun oggetto fuori di lui, e meno ancora della testimonianza comune degli uomini, e che egli, per la sua ragione individuale, deve conoscere il motivo e la norma della certezza, o rinunziare ad ogni conoscenza delle cose, che sono fuori di lui.

264. Secondo i principii dell' antica filosofia, acciocchè il nostro pensare possa abbracciare non semplicemente l' ideale, ma il reale, deve muovere da cognizioni, che procedono dall' esperienza. Se rimaniamo col nostro pensare nel giro della esperienza, s' int nde la cosa per sè medesima; ma eziandio ciò, che è posto al di là dell' esperienza, noi non possiamo conoscerlo, che mediante conoscenze, le quali originalmente appartengono alla percezione sensibile; e ciò non solo perchè tutti i nostri concetti del soprassensibile sono formati secondo quelli del sensibile, ma eziandio e precipuamente perchè noi non deduciamo sì l' esistenza e sì le qualità del soprassensibile, che dalla esistenza e dalle qualità del sensibile. In quel conoscere adunque, che noi propriamente ci proponiamo per iscopo in filosofia, cioè nel conoscere il soprassensibile, si compenetrano le due maniere di cognizione, che sopra considerammo: la percezione sensibile ed il pensare. Noi, dai fatti apprestatici dalla

percezione sensibile, procediamo oltre per mezzo dei principii del puro pensare; ma, come abbiamo di già veduto, sì la verità di questi principii, e sì ancora la realità di que' fatti diviene certa allo spirito, soltanto per la luce della ragione inabitante in lui.

Passiamo ora a considerare la *Fede*. Se alcune verità debbono divenirci certe per la Fede, noi dobbiamo riconoscerle per siffatte, che ci vengano attestate da tale, la cui testimonianza, almeno nel caso dato, non possa ingannare. Come non veniamo pel nostro pensare ad un sicuro giudizio, senza avere con certezza conosciuto un soggetto ed un predicato, e la loro scambievole relazione; e come non deduciamo con sicurezza una illazione, senza avere prima penetrata la verità delle premesse, dalle quali la deduciamo; allo stesso modo non possiamo credere con certezza una proposizione, se prima non abbiamo conosciuto, che altri l' attesta, e che la sua testimonianza è infallibile. Quindi sogliono anche i teologi nominare il fatto e l' infallibilità della testimonianza *principii,* o *premesse* della Fede. E ci consenta il lettore il continuarci alquanto più in questo paragone: si è già tanto oscurato un tal punto, che veramente è uopo illustrarlo qui da tutti i lati.

Dicemmo dunque di sopra, che lo spirito non avrebbe certezza di alcun oggetto percepito pei sensi, se non conoscesse, che esso per la impressione, che ricevono i sensi, può giudicare intorno alla realità dell' oggetto, e sino a qual segno lo può. Ogni certezza della cognizione sensibile dipende, come da condizione, dalla conoscenza del motivo e della norma di questa certezza. Ora lo stesso avviene pure per la

Fede. Essa non ha alcuna certezza, se non ne sia conosciuto il motivo *(obiectum formale, ratio motiva)*, cioè la testimonianza infallibile; ed oltre a ciò, se non si sia conosciuta la norma *(regula fidei)*, secondo la quale si determini il contenuto della testimonianza *(obiectum materiale)*. Possiamo noi, a questo riguardo, paragonare la Fede ancora con quel pensare, che comincia dall' esperienza, e va più oltre di lei. Perocchè la certezza di questo pensare dipende dall' esserci certi i principii, dai quali viene dedotto, ed i fatti, da cui piglia le mosse. Come dunque chi non presupponesse questa cognizione, renderebbe mal sicuro tutto il pensare, che versa intorno al reale; come toglierebbe tutta la certezza alla cognizione sensibile, chi allo spirito ragionevole negasse la cognizione del motivo e della norma di quella; come finalmente renderebbe impossibile quell' istesso semplice pensare ideale colui, che negasse la conoscenza certa dei suoi primi elementi; così si distruggerebbe eziandio tutta la certezza della Fede, se si negasse, andarle innanzi la cognizione del suo principio formale, e del materiale.

265. E quanto sia erroneo il considerare la Fede, come conoscenza prima, e cercare in lei l' ultimo motivo di ogni certezza, si rende molto più evidente, se si consideri in qual guisa vengano conosciuti i suoi principii. Il pensare puro ha in sè stesso il suo cominciamento; esso viene rivocato a proposizioni fondamentali, la cui conoscenza non ne presuppone altre, ma presuppone solamente la potenza di conoscere. Al contrario il pensare, riferito alla realità, presuppone, oltre questi principii, la cognizione sensibile. Quindi se esso è già mediato nel suo inizio, deve

altresì e molto più essere considerato come tale nel suo progresso. Ma che cosa finalmente diremo della Fede? I principii di ogni Fede sono di tal sorta, che possonsi con certezza conoscere, non già per una intuizione immediata dello spirito, nè anche per una qualsiasi semplice esperienza, ma solo per una moltiplice riflessione sopra diverse esperienze. A persuadercene egli basta ricordare quella fede sì facile e sì naturale, per la quale teniamo per vera l'esistenza di isole e parti della terra, da noi non viste giammai, ed i fatti del passato. Se pertanto è impossibile lo stabilire la certezza di tutte le cognizioni sperimentali, e di tutti gli stessi principii del pensare, sopra una testimonianza del genere umano, per la quale ci verrebbe espressa la comune ragione e la comune esperienza; non sarà meno impossibile il fondare la certezza di ogni cognizione di Dio, e dell'ordine morale del mondo, sopra la divina rivelazione. Dato pure, che il primo uomo, a cui fu partecipata immediatamente questa divina rivelazione, abbia cominciato per essa a conoscere Dio; noi neghiamo, che eziandio in noi, suoi discendenti, la Fede a questa rivelazione possa essere l'origine di ogni conoscenza delle cose divine. Perchè quella ci sia possibile, dobbiamo aver conosciuto il fatto della originaria rivelazione, e, come motivo della sua infallibilità, la sapienza e la veracità di Dio. Dobbiamo, inoltre, aver conosciuta una norma, per trovare il suo contenuto: e conseguentemente dobbiamo essere di già arrivati ad un qualche discernimento delle cose divine, e dell'ordine morale del mondo.

Si potrebbe replicare e si è di fatto replicato, che la Fede presuppone sì veramente la cognizione della

testimonianza e della sua infallibilità; ma non presuppone, che noi siamo già venuti, per effetto della nostra riflessione, a questa conoscenza. Ora come mai la ci avremmo procacciata? Forse che per la intuizione immediata? Ma per questa dovremmo conoscere non solo la veracità di Dio, ma ancora il fatto ed il contenuto della sua rivelazione. Ora ciò, per via naturale, è, nel rigore del termine, impossibile. Talmente che nient' altro resterebbe, che attribuire quella cognizione immediata ad una illustrazione soprannaturale. Ma ciò il Ventura nè vuole, nè può volere. Perocchè ognuno avrebbe il dritto di rinfacciargli, che egli, in tal guisa, porrebbe una pura arbitraria opinione a base di ogni scienza; ed ogni Cattolico dovrebbe opporgli, che egli con ciò contraddica all' espressa dottrina della Chiesa. Di fatto che altro sarebbe questo, se non l' errore giansenistico, dal quale si pretende che, senza la grazia e senza la Fede (soprannaturale), non si dia alcuna vera e certa cognizione di Dio e della sua legge? Ma ciò il Ventura e la maggior parte dei tradizionalisti non lo asseriscono: essi distinguono spesso, ed in termini molto espressivi, la teologia dalla filosofia, ed assegnano a quella il suo principio nella Fede soprannaturale, a questa nella naturale. E però essi per tal modo non ischivano l' interna contraddizione, la quale noi abbiamo dimostrata nella loro dottrina. Se vuolsi che la Fede sia naturale, deve lo spirito avere conosciuto, per la propria riflessione, la testimonianza infallibile, alla quale crede. Ora questa cognizione presuppone quasi tutto ciò, che si suole dimostrare dalla ragione nella teologia naturale, e nella morale. Di che segue, che il Ventura, a potere esigere

la Fede, deve esigere, che la ragione abbia antecedentemente conosciuto quello, che la filosofia, da lui impugnata come cartesiana, asserisce poter conoscere.

III.

Motivo obiettivo e subiettivo della certezza.

266. Per cartesiana intende il Ventura ogni filosofia, la quale non muove, come la sua, dalla Fede; ma vuole, innanzi a questa, conoscere per mezzo del pensare. Che cosa risponderemo noi dunque ai rimproveri, che egli muove a questo metodo di filosofare, e pria d' ogn' altro a quello, che egli ripete più spesso degli altri? La filosofia cartesiana, dice egli, fa la privata evidenza, e per conseguenza la fallibile ragione dell' uomo, motivo e norma di ogni scienza; al contrario la vera filosofia fa il suo fondamento nell' autorità di Dio, e nella ragione comune degli uomini; e per questo è in pieno accordo coi principii del Cattolicismo.

A fare giusta stima di questo rimprovero, devesi, innanzi ad ogni altra cosa, osservare, che per esso viene scambiato il principio *obiettivo* della certezza col *subiettivo*. Eziandio nella Fede cristiana e cattolica è veramente l' infallibile testimonianza di Dio il principio obiettivo, il motivo dell' assenso; ma, oltre di questo, deve ammettersi un altro principio, il quale può stare solamente nello stesso credente. E questo è qui la ragione individuale, in quanto conosce la testimonianza divina e la sua veracità; conoscendola tuttavia non semplicemente, mediante la sua forza naturale cogitativa, ma nella luce della grazia. Al medesimo

modo nella scienza, che difendiamo come indipendente dalla Fede, la ragione conoscente non è, che il principio subiettivo della certezza; ma l'obiettivo, il motivo del suo assenso, è la verità della cosa conosciuta. Sebbene adunque quando si parla di questa scienza naturale, il prossimo obiettivo motivo della certezza possa riporsi in alcuna cosa creata; tuttavia anche quì l'ultimo motivo deve riporsi in Dio, come prima ed assoluta verità; nè già quasi non potessimo divenire certi di alcuna verità, senza prima od insieme conoscere Dio; ma perchè Dio, come Vero assoluto, è la suprema ragione di ogni vero, e conseguentemente di ogni certezza obiettiva.

Pure si renderà ancora più chiaro ciò, che abbiamo detto del principio obiettivo e subiettivo della certezza, se distingueremo alla guisa medesima l'*evidenza*. Si dà un' evidenza della cosa: e quella non è altro, che la verità stessa evidente; ma si dà ancora una evidenza in noi, e questa è il conoscere la verità evidente. Se la cosa conosciuta è un semplice concetto, la verità consisterà nell' interno accordo dei suoi elementi; ma se essa è un giudizio, la sua verità consisterà in questo, che il nesso del soggetto e del predicato, espresso dal giudizio, esiste realmente. Questo nesso interno deve essere chiaro allo spirito, perchè esso nomini evidente un giudizio; ed inoltre gli sarà questo immediatamente evidente, se conosce quel nesso per la semplice considerazione del soggetto e del predicato: gli sarà mediatamente, se deve dedurlo da altre cognizioni. Nel primo caso, è la *evidenza stessa della verità:* nel secondo, è la *evidenza della pruova* il motivo obiettivo dell' assenso. Ogni cosa che è,

certamente è altresì vera; ma essa è vera solamente per la relazione, che ha al conoscere: vale a dire perchè è o può essere conosciuta. Medesimamente ogni cosa vera è eziandio evidente; ma essa è tale, perchè la sua verità è chiara. Per noi dunque una qualsiasi cosa è evidente, non per la sua semplice verità, ma per essere essa costituita in modo, che la nostra facoltà conoscitiva possa afferrarla. L' attuale conoscimento, e quindi l' evidenza in noi, è il motivo subiettivo, e conseguentemente la propria cagione *(causa efficiens)* del nostro fermo assenso, vogliamo dire del essere certi.

Riguardiamo ora la Fede. Come una verità può essere oggetto di scienza, in quanto appartiene al novero di quelle, che sono evidenti alla ragione; così può una cosa essere oggetto di Fede, solo in quanto appartiene a quelle, che sono attestate da tale, che non inganna. Ma come una verità non può essere oggetto della nostra scienza, se non sia cosiffatta, da essere evidente alla nostra ragione; così ancora, a credere una verità, non basta che la sia testificata, se non è testificata *a noi;* vale a dire che noi, noi stessi, che abbiamo da crederla, dobbiamo conoscere la testimonianza infallibile. Di qui conséguita ciò, che già notò il Suarez in altra occasione (1); che cioè non si parla accuratamente, quando si dice, che nella Fede la rivelazione o l' autorità di Dio è il motivo dell' assenso, nella scienza è la propria ragione; doversi piuttosto dire, pel credente l' infallibile testimonianza essere il motivo obiettivo dell' assenso : il subiettivo

(1) Da fide. Disp. III. sect. II. n. 7 e 8. sect. III. n. 9.

la cognizione, che esso credente ha di questa testimonianza stessa, o, ciò che torna al medesimo, il suo proprio spirito, in quanto conosce la cosa, come in tal modo attestata; ma per lo sciente il motivo obiettivo dell' assenso è la verità stessa dell' oggetto, il subbiettivo il conoscimento di questa verità.

267. Paragoniamo ora la cognizione del vero con quella del bene; e per raggiungere meglio il segno, restringiamoci a quella del bene morale. Il motivo di ogni volere buono moralmente è il bene assoluto; e però non potrà essere obietto di quel volere, se non un bene, che stia in tale relazione col bene assoluto, che noi non possiamo amare o dispregiare quello, senza amare o dispregiare eziandio questo. Ora può una qualche cosa avere questa relazione per la sua stessa natura; e vuol dire può essere così costituita, che la sua relazione al bene assoluto sia da essa inseparabile: ed allora essa appartiene alla legge morale naturale. Ma può ancora ricevere quella relazione per questo, che viene espressamente comandata o proibita, consigliata o sconsigliata da Dio. Perocchè, essendo il bene assoluto niente altro, che Dio stesso, tutto ciò che egli vuole, acquista, però solo che ei lo vuole, quella relazione al bene assoluto, per la quale entra di necessità nell' ordine morale. Questa adunque è la legge morale positiva, la quale può abbracciare in sè tutta o in parte la naturale, ed anche estendersi al di là della medesima; non altrimenti, che la stessa rivelazione positiva può contenere le verità della rivelazione naturale, ma non è limitata ad essa. Da questa differenza della legge naturale e positiva segue, che noi dobbiamo riconoscere alcuna cosa come mo-

ralmente buona, ora perchè scorgiamo in lei stessa la proprietà del bene morale, ora semplicemente perchè la conosciamo come comandata o consigliata da Dio. Nel primo caso siamo determinati a dichiarare una cosa per moralmente buona, per la interna sua morale costituzione *(intrinseca rei honestate)*; nel secondo per la semplice autorità di Dio. L'applicazione è chiara. Perocchè eziandio all'assenso noi siamo determinati a questa doppia guisa; ora cioè perchè scorgiamo nelle cose la loro stessa verità, ora perchè le conosciamo solamente come attestata da Dio. Certamente ha qui luogo la differenza, che Dio per la sua volontà può conferire la bontà morale, cioè la relazione al bene supremo, a certe cose, le quali per loro stesse non l'hanno; ed al contrario la testimonianza di Dio non conferisce la verità alle cose, ma la suppone. Tuttavia rimane sempre vero, che per la divina testimonianza può divenirci certa la verità delle cose, senza che noi stessi la riconosciamo in esse; e che conseguentemente come dobbiamo tenere per buone alcune cose, prescindendo dalla loro intrinseca costituzione, e solo perchè Dio le vuole, così ancora dobbiamo tenere per vero ciò, che Dio manifesta, senza noi vederne la interna verità, solo per questo, che Dio lo attesta. Come dunque, affine di mantenere l'autorità della legge positiva, non si deve negare, che noi, prescindendo da quella conosciamo alcune cose come buone o cattive, per la loro intima costituzione; medesimamente non si deve, affine di mantenere l'autorità della rivelazione, porre in dubbio, che la ragione, prescindendo dalla rivelazione, conosca da sè medesima alcuna cosa, come vera o falsa.

268. Se non che noi qui siamo proceduti da una dottrina, che il Ventura rigetta, come molto erronea. Dopo aver egli detto, che, come l' esistenza di Dio è la ragione di tutte le verità nell' ordine ideale, così anco la volontà di Dio è la ragione di tutto il bene nell' ordine morale, impugna con gran calore quei, come egli dice, non pochi teologi cattolici e nominatamente lo Zallinger, i quali non si sono vergognati insegnare, con Ugo Grozio, darsi una legge fondata nella natura delle cose, ed un' altra, che abbia il suo fondamento nella libera volontà di Dio. Quanto a sè (soggiunge), lui non saper nulla d' una legge di Dio, che non sia in lui volontaria (1).

Ma come dunque? Il Ventura dichiara per errore del protestante Ugo Grozio, del quale errore dovrebbono vergognare i Cattolici, ciò, che esposero, non già alcuni moderni, ma tutti i teologi per l'addietro, come una delle più note verità; che cioè alcune cose, per la loro stessa natura, appartengono all' ordine morale; altre solamente, perchè sono contenute nella legge positiva di Dio? Così proprio. Ma per fermo egli vi fu indotto per un semplice equivoco. Di fatto, perchè

(1) *Grotius*, religione protestans, ius naturae minime a Dei voluntate procedere, sustinere contendit; eumque deinde haud pauci inter Catholicos incaute et temere admodum secuti sunt. *Zallingerum* nonnullosque alios catholicos publicistas Grotii foedissima de origine iuris principia renovare non puduit. Cum enim Grotius dixisset: Praeter illam *naturalem*, alia iuris origo est veniens a *libera* Dei voluntate (Proleg. §. 12); *Zallinger* iisdem usus verbis distingui statum et ius, quem homo obtinet a *natura*, quem *naturalem* vocat, a statu qui a *voluntaria Dei lege* supervenit (Inst. Iur. Nat. lib. 1. §. III. nota [a]). Ceterum quid sit lex Dei *voluntaria*, ipse viderit; nos enim *legem Dei*, quae voluntaria minime sit, nullam novimus. *Cap. I. art.* 3. §. 58. *p.* 85.

mai non vuol saper nulla d'una legge di Dio, che non sia libera? Dio, dice egli, avendo creato l'uomo, per libera volontà, gli ha dato la natura che egli ha; e quindi ciò, che è conforme a questa natura, e perciò allo scopo dell'uomo, vale a dire la così detta moralità naturale, ha per sua ultima cagione la libera volontà di Dio. Verissimo! com'è vero, che quanto esiste fuori di Dio, tutto esiste per la libera volontà di Dio. Ma si domanda se Dio, dopo che ebbe creato l'uomo, ed ordinato il mondo come l'ha ordinato, era tuttavia libero a volere o non volere l'ordine morale, che denominiamo naturale? Se non era, è certamente una volontà libera quella, in virtù di cui esiste l'uomo e l'ordine del mondo; ma la volontà, per la quale esiste la legge per l'uomo, in questo ordine mondiale, è una volontà necessaria. Ora che altro, se non questo appunto hanno insegnato lo Zallinger e gli altri teologi, a cui accenna il Ventura? Nondimeno, senza darsi gran pensiero della contraddizione, in cui urta, anch'egli afferma, in una posteriore nota (1), che Dio non può mutare la legge morale naturale. E perchè mai non potrà? Perchè egli non può *negare sè stesso:* e finchè vuole che esista l'uomo, e le cose intorno a lui, deve ancora volere, che l'uomo viva ed operi secondo la natura sua e delle cose stesse. In breve: Dio non può mutare la legge naturale, finchè lascia sussistere la natura. Ora se è così, come può poi disconoscere il Ventura, che si dia una legge, la quale dipenda dalla necessaria, ed un'altra, che dalla libera volontà di Dio? Finchè si dànno creature capaci di conoscerlo, deve Dio volere, che esse l'ono-

(1) Ibid. §. 61. p. 94.

rino; e per questo alcune azioni saranno per tutta l'eternità comandate o proibite; ma intorno ai giorni, esempligrazia, nei quali dobbiamo specialmente onorarlo, ed intorno alla maniera, colla quale dobbiamo santificare questi giorni, altra legge ha egli dato ai Giudei, altra ai Cristiani, e può mutare anche questa, senza contraddirsi per nulla.

269. Ma il Ventura trova propriamente l'errore nello avere quei teologi insegnato, darsi una legge morale, che procede dalla natura, ed un'altra, che procede dalla libera volontà di Dio. Essi al certo lo dicono; ma fanno poi gran capitale della espressione: *libera* volontà. La loro sentenza pertanto si è, che l'appartenere certe prescrizioni all'ordine morale, è fondato nella loro natura; altre essere sollevate al medesimo ordine soltanto per la libera determinazione di Dio. Ora con ciò non viene certamente negato, che l'intero ordine, morale, sì il naturale e sì il positivo, esiste solamente per opera di Dio. Altro è (essi dicono), che il fondamento, per cui una prescrizione appartiene alla legge, o vogliamo dire il fondamento, per cui Dio la vuole o non la vuole, sia posto nella natura delle cose, ed altro che la ragione, per cui dobbiamo osservare la legge si abbia a cercare non in Dio, ma nella natura creata. Noi abbiamo già altrove dimostrato, contro l'Hermes, che la suprema ragione della *legge in quanto legge;* quella cioè, in virtù di cui la legge diviene obbligatoria, non può trovarsi nè nella ragione dell'uomo, nè in qualunque cosa creata, ma unicamente si deve trovare in Dio, il quale è lo stesso bene assoluto (1). Anche qui, in fondo all'errore, che

(1) La Teologia Antica Vol. I. pagg. 349. e segg.

dal Kant in poi ha trovato tanti difensori, giace lo scambio del principio obiettivo col subiettivo. Certamente noi possiamo essere obbligati solo pel conoscere il pregio morale delle azioni, il loro rapporto al bene assoluto, e la nostra relazione a questo, come relazione di suggezione. Tuttavolta non siamo noi nello stato di obbligazione pel rispetto, che dobbiamo alla ragione, ma per la riverenza da noi dovuta al bene assoluto. Non la ragione, ma *ciò che la ragione conosce,* è quello che ci lega; e se può dirsi con verità eziandio della ragione, che essa ci lega ed obbliga, ciò è solo in quanto il bene assoluto non potrebbe obbligarci, se non fosse per essa ragione conosciuto. Or in ciò lo Zallinger si accorda perfettamente cogli altri teologi: anche egli insegna, e propriamente nel luogo citato dal Ventura, e con parole, se altre mai espressive, e dimostra ampiamente, che *il motivo della obbligazione,* anche per la legge naturale, può cercarsi solamente in Dio, bene assoluto. È poi notevole l'inganno del Ventura, il quale si è tanto accalorato contro i teologi, che hanno scritto dopo Ugo Grozio, quando anzi sono appunto alcuni dei più antichi Scolastici quelli, i quali favorirono l' opinione, che, prescindendo eziandio dall' autorità di Dio, si dia, nella semplice natura ragionevole dell' uomo, una ragione di obbligazione (1); e per contrario gli Scolastici più

(1) Il Suarez la cita e confuta, Tom. V. de Leg. Lib. 2. c. 6. Lo Chastel è ritornato a questa opinione, ed ha con ciò data occasione al Ventura di molto diffondersi di nuovo sopra siffatta quistione (*La tradizione* c. 2. §§. 16. 17). Egli non disse più, *che non vuole nulla sapere di una legge di Dio, che non sia libera;* ma, avendo innanzi agli occhi un decreto del Concilio di Amiens, confessa, che la legge morale naturale ha il suo fondamento nella volontà necessaria,

recenti si dichiarano molto risolutamente per la sentenza, che l'obbligazione morale, nel proprio senso della parola, può fondarsi solamente in Dio.

Nondimeno, anche secondo l'opinione di questi teologi, la ragione è il principio conoscitivo, e la na–

e solamente la positiva lo ha nella volontà di Dio libera. Tuttavia neppure ora riconosce la differenza tra l'opinione dei menzionati teologi cattolici, e l'errore di certi razionalisti, e nominatamente del Kant. Secondo la teorica di costoro, il rispetto alla nostra ragione sarebbe il primo, supremo ed unico principio della obbligazione. Se, dicono essi, dobbiamo noi a Dio riverenza ed obbedienza, gliela dobbiamo, perchè la nostra ragione a ciò ne obbliga. Per conseguenza l'obbligazione di osservare la legge morale, dal considererla come legge di Dio, non può divenire nè più grande, nè più forte di quello che essa gia è per l'autorità della ragione. Ma quei teologi più antichi riconobbero, senza dubbio, che la ragione ci obbliga soltanto, *in quanto conosce* ciò che ci obbliga. Pure essi opinarono che, anche prescindendo da Dio, la ragione trovi già nella natura delle cose una legge, ed una obbligazione, sebbene imperfetta. Mentre essa, ad esempio, vede, che la soggezione della carne allo spirito risponde alla natura stessa dell'uomo, riconosce già una ragione, per cui dobbiamo volere questa soggezione. Noi abbiamo già esposto in altri luoghi le ragioni, per le quali, secondo il nostro avviso, non si dà nessuna obbligazione morale, nel vero senso della parola, se non si conosce Iddio, bene assoluto, e la nostra subordinazione a lui. Ma egli è chiaro, che, anche nella sentenza di quei teologi, dai quali qui ci discostiamo, l'obbligazione, che nascerebbe dalla semplice considerazione della natura, viene innalzata e perfezionata, quando consideriamo le cose nella loro relazione a Dio: ciò che la scuola Kantiana, ove sia a sè conseguente, deve negare. Non avendo adunque il Ventura posto mente a questa differenza, si è lasciato indurre a dichiarare, senz'altro, ogni opinione, che, prescindendo da Dio, vuole trovare ancora una legge morale, non solo come falsa ed assurda, ma anco come sentenza scandalosa, empia, blasfema, sacrilega. Ed a giustificare tali accuse ripete incessantemente: *una legge morale senza Dio!* Ma altra cosa è il dire: *Non la riverenza verso Dio nostro Signore, ma il rispetto verso la propria ragione ci obbliga ad osservare la legge;* altra: *Quand'anche Dio nostro Signore nol comandasse, si darebbe tuttavia nell'ordine naturale delle cose una ragione, che ci obbligherebbe.*

tura dell' uomo è la norma, secondo la quale essa ragione conosce la legge; e voleano dire, che, mentre consideriamo l' uomo in sè stesso, e nelle sue relazioni a Dio ed alle creature, troviamo il contenuto della legge morale naturale. Quindi resta sempre vero, che, come si dà una differenza tra la legge naturale e la positiva, così si dà ancora una differenza nella cognizione di entrambe. Ciò, che contiene quella, può conoscersi dalla natura delle cose; ciò, che questa, solo dalla rivelazione. E così siamo ritornati alla proposizione, colla quale incominciammo. La ragione, per cui dobbiamo tenere una qulsiasi cosa per buona o cattiva, non è sempre perchè conosciamo di essa, che è contenuta nella legge, quasi che noi conoscessimo la proprietà morale della cosa primamente dalla volontà di Dio rivelata; ma la conosciamo ancora spesso dalla natura stessa della cosa, e deduciamo appunto da essa, che la sia contenuta nell' ordine morale voluto da Dio. Così la ragione, per la quale dobbiamo tenere per vera alcuna cosa, non sempre è perchè la troviamo attestata da Dio; ma spesso è eziandio, perchè da essa stessa conosciamo la sua verità. Nel secondo caso, *sappiamo;* nel primo, *crediamo*. Per fermo è Dio, quale suprema verità, la ragione ultima, e la sua sapienza è la legge d' ogni vero; come egli è, qual supremo bene, la ragione, e la sua volontà la legge d' ogni bene. Ma come noi conosciamo ciò, che si contiene nella sua volontà, il bene, non solamente dalla legge positiva, ossia dall' espressa dichiarazione della sua volontà, ma ancora dalla natura delle cose, che egli ha creato; così conosciamo altresì ciò, che si contiene nella sua sapienza, il vero, non solo dalla

sua espressa testimonianza, ma anche dalla natura delle sue opere. Perocchè, come sta scritto: *Il Signore possedeva la sapienza dal principio, e l'ha sparsa sopra le sue opere* (1).

CAPO IV.

DELLA NORMA DELLA CERTEZZA.

I.

Se il consenso universale sia norma della certezza.

270. Fu già spiegato quale relazione passi tra la norma ed il motivo della certezza. Per questo, il nostro assenso ha quella fermezza, che esclude ogni dubbio ed ogni timore di errare; secondo quella, viene determinato ciò, che in tal guisa teniamo per vero. Nella scuola adunque del de Bonald, per ogni specie di conoscenza naturale, non è riconosciuta, che una sola e medesima norma di certezza. Così noi conosciamo bensì con certezza pel nostro pensare; ma solamente in quanto i suoi principii sono fermi, per l'universale persuasione degli uomini; le nostre cognizioni sperimentali hanno certezza, ma solo perchè la nostra esperienza viene confermata per l'esperienza di tutti gli uomini; conosciamo ancora con certezza alcune verità soprassensibili, ma solo perchè la testimonianza del genere umano ce le trasmette come rivelate da Dio. Nè per altra via, che per la ricognizione di quest' unica norma d'ogni certezza, si vuole che la filosofia possa andare d'accordo coi principii della teologia cattolica. Perocchè, si dice, mentre

(1) S. Thom. contra Gent. lib. 2. c. 2.

Lutero costituisce lo spirito privato a norma della Fede, il Cattolico ammette, come verità rivelata, tutto e solamente ciò, che crede la Chiesa universale.

Il Rozaven dovette tacciare nel Gerbert, che egli, scambiando la regola della Fede col motivo della medesima (il principio materiale col formale), non solo dicesse: il Cattolico crede *ciò che* crede la Chiesa universale; ma eziandio: il Cattolico crede ciò che egli crede, *perchè* la Chiesa universale lo crede. In siffatto sbaglio non cade il Ventura. Egli dichiara, che l'autorità di Dio è il motivo; la credenza o la dottrina della Chiesa è la norma della nostra Fede; noi crediamo ciò che insegna la Chiesa, perchè Dio l'ha rivelato.

Ma è poi realmente la Fede comune della Chiesa, in quanto per essa, come in questa dimostrazione avviene, s'intende il senso comune dei fedeli, l'unica ed adequata norma della nostra Fede? Si è già spesso ricordato, che quel principio, al quale unicamente si appellano incessantemente i bonaldisti: *quod semper, ubique et ab omnibus,* è veramente una regola, ma per nulla affatto *l'unica* regola della nostra credenza. Perciocchè, secondo le promesse del suo divino Istitutore, la Chiesa discente non potendo, nella sua Fede, allontanarsi dalla verità più di quello, che possa la Chiesa insegnante nella sua predicazione; dobbiamo veramente riconoscere quale verità rivelata tutto ciò, che fu creduto sempre, per ogni dove e da tutti; ma per questo non siamo in verun modo rimessi a questo comune senso dei fedeli, come ad unica e suprema norma di nostra credenza. Non pochi punti sono stati, nel decorso dei secoli, solennemente pronunziati come

dottrine di Fede, i quali certamente, anche nel mezzo della vera Chiesa, non sempre, per ogni dove, e da tutti erano riguardati come tali. Che se un siffatto accordo fosse realmente l'unica norma della Fede, sarebbe pur difficile, se non impossibile, il procacciarsela per altra via, che investigando quello, che per l'universo viene esposto uniformemente dai ministri della Chiesa al popolo fedele. Quindi il principio *quod semper, ubique, et ab omnibus* giustamente viene inteso della dottrina dei Pastori più, che non della Fede dei popoli; talmente che, non tanto il senso comune dei fedeli, quanto piuttosto la dottrina comune dei Pastori dovrebbe essere riguardata quale norma della verità cattolica. Appartiene alla Fede cattolica ciò, che viene insegnato comunemente nelle Chiese unite colla Sede romana. Ma eziandio questo magistero costante non può essere riguardato, come norma suprema della Fede, se non in quanto con esso è legata la potestà di proferire giudizio definitivo, ovunque nasca una differenza, non solo nella Fede dei credenti, ma eziandio nella dottrina dei Pastori. Anche noi abbiamo forte insistito in ciò, che le decisioni della Chiesa non possono essere riguardate siccome *unica* norma della Fede (1); ora molto meno possiamo concedere, che si proponga per tale il comune consentimento dei credenti. Norma della Fede si è la dottrina della Chiesa, sia che venga quella annunziata pel costante magistero, sia che per decisioni pronunciate di tempo in tempo.

A questo si aggiunge, che la stessa dottrina della Chiesa è veramente la norma della Fede cattolica; ma

(1) La Teologia Antica, Vol. I. Tratt. I.

non per questo è norma di ogni fede, e neppure di ogni Fede soprannaturale. Quel vero soltanto può essere oggetto di Fede soprannaturale, del quale conosciamo con certezza, che Dio l'ha rivelato. Ma è egli forse principio cattolico, che non possiamo ottenere altrimenti questa certezza, che per mezzo della dottrina della Chiesa? Se un Cattolico, per la investigazione della parola di Dio, fosse condotto a risultati, incompatibili colla dottrina della Chiesa, dovrebbe egli certamente essere persuaso, che si è ingannato nella sua investigazione. Ma se ciò, che egli crede di trovare nelle fonti della rivelazione, non è veramente contenuto in ciò che professa la Chiesa, e tuttavia non è in alcuna contraddizione con quello, egli certo non potrà per questo darlo come dottrina cattolica di Fede, ed accusare di eresia coloro, che non gliel consentono; nondimeno può bene essere così chiaro il conoscimento per lui acquistato, che egli non solo possa credere come rivelata quella dottrina, ma anco debba crederla. Se non fosse così, non distinguerebbero i teologi la Fede semplicemente divina dalla divina cattolica. E quindi anche Lutero non avrebbe errato, se egli niente altro avesse sostenuto, se non che noi conosciamo come rivelate alcune verità per la propria nostra investigazione; ma, oltre e sopra questa investigazione, avesse altresì riconosciuta l'autorità della Chiesa insegnante, la quale solamente fonda l'universalità e la cattolicità della credenza.

271. Pertanto potrà la scuola del de Bonald, per le sentenze, che essa propone intorno alla certezza filosofica, appellarsi al loro accordo coi principii della Chiesa cattolica intorno alla Fede? Non v'ha dubbio,

che la ragione è egualmente esposta al pericolo di errare, se riflette nelle opere di Dio, che se investiga i Santi Libri. Ma per dare alla investigazione filosofica una norma di certezza, la quale norma possa paragonarsi colla regola di Fede cattolica, si dovrebbe poterla rimettere ad un magistero, che decida intorno al contenuto della rivelazione naturale, o piuttosto originaria (secondo il concetto del de Bonald), alla guisa stessa, che fa la Chiesa insegnante, intorno al contenuto della rivelazione cristiana. Che se, in luogo di un magistero infallibile, si fa sottentrare *l'universale consenso* del genere umano, questa norma di certezza sarà, nel giro della filosofia, assai più insufficiente, che quella della Fede universale nel giro della teologia. Si è sempre tenuto per vero, che, nell'accordo di tutti i popoli, in certi punti di dottrina, si abbia una guarentigia di verità, non già perchè in esso si è trovata una testimonianza, che queste dottrine sieno rivelate; ma piuttosto perchè una tale universale persuasione potè solamente spiegarsi, pel nascere essa dalla natura stessa ragionevole. Ma in quali difficoltà si dovrà rompere, come prima si facesse di quella la suprema ed unica norma di ogni conoscenza! Se la cosa si prende in rigore; cioè se si vuole, che niente debbasi tenere per certo, se non ciò, che come tale è tenuto da tutti assolutamente gli uomini, quelle *veritates principes,* che il Ventura deve esigere, come principii per tutti i rami della scienza, si assottiglieranno per modo, che alla ragione investigante si dovrà pure attribuire una grandissima inventiva, per riuscire da quelli ad un qualsiasi risultato che valga. Che se non si vuole un accordo pieno, ma ne basti uno,
*

che si avvicini alla universalità, non si darà più, in questa teorica, alcun mezzo, per distinguere la verità dall' errore.

272. Il Lamennais ed altri seguaci del de Bonald parlano con grande sicurezza della luce, che la trasmissione della verità, originalmente rivelata, ha sparsa in *tutti i tempi*, tra *tutti i popoli*; ed il Ventura, nei discorsi novellamente pubblicati in francese, descrive la potenza di questa trasmissione con una eloquenza, che sarebbe grandemente persuadevole, se non si avesse innanzi agli occhi la testimonianza della storia e degli stessi Libri Santi, i quali ci dànno tutt' altra idea della condizione dei popoli lasciati a loro stessi. E forse che non c' insegnano quelli, in tante occasioni, che, salvo gli Ebrei, e talvolta anch' essi solo in parte, tutti i popoli della terra, involti nelle ombre di morte, camminarono le vie dell' errore e del peccato? che essi nè conobbero l' unico vero Dio, nè onorarono la sua legge? Queste così forti sentenze della Sacra Scrittura non contrastano punto colla dottrina, che difendiamo noi. Perocchè noi diciamo, che gli uomini *possono* conoscere Dio senza la rivelazione, perchè egli si è loro manifestato nelle opere della creazione; ma non affermiamo già, che essi l' abbiano sempre conosciuto, e molto meno, che abbiano riconosciuto lui e la sua legge. Non ce ne ha forse l'Apostolo ammaestrati, allorchè disse: *Perchè essi non onorarono il Dio, che conobbero, si è oscurato il loro cuore insipiente, fino a scambiare la gloria del Dio incorruttibile coll' immagine di uomini corruttibili e di animali?* (Rom. I.). Nemmeno contrasta questo fatto colla dottrina dei Padri e dei Dottori; che cioè

si dia in tutti gli uomini una spontanea cognizione del vero Dio. Perocchè questa, quando si parla degli infedeli, è una cognizione assopita nel fondo dello spirito, la quale veramente si desta di tempo in tempo; ma, se l'uomo non è sollecito ad attendervi, quella non impedisce, che egli, nel resto del suo pensare ed operare, aderisca agli errori, in cui fu cresciuto. E qui si osservi come sia diversa la maniera, nella quale i SS. Padri ed i discepoli del de Bonald parlano della sorte del Paganesimo. Quelli veggono il guasto appunto nella generalità e nell' influsso, che le opinioni ed i costumi di lei esercitarono sopra gl' individui; e ci dipingono il mondo pagano, come desolato dal torrente di tale tradizione. Ma aggiungono, in mezzo agli errori, che premevano l' uomo al di fuori, avere tuttavia Dio conservata in ciascun uomo la luce della conoscenza. Questa luce, che abita nella natura ragionevole, e non mai si spegne del tutto, aver fatto loro possibile il conoscere il vero Dio e la vera moralità, anche contro la comune usanza ed i comuni parlari. Solo a coloro, che prestarono docile ascolto a questa testimonianza del loro interno, essere riuscito francarsi dagli errori, a cui era avvinta la moltitudine (1). Se al contrario ascoltiamo i bonaldisti, era piuttosto notte ed oscurità nell' interno dell' individuo, finchè questo non si volse alla luce, che fuori di lui risplendeva nell' operare e nel dire dell' universale.

Con ciò non viene certamente negato quello, che già sopra fu concesso; che cioè talune verità furono espresse come nelle leggi e negli usi, così ancora

(1) V. i passi rispondenti dei PP. nel II. Vol. della Teologia Antica, pagg. 33. e segg.

nei discorsi e nelle opere degli uomini; tanto che furono prima impresse dai popoli nella loro vita, che dimostrate dai filosofi per investigazione. Noi diciamo piuttosto, che con tali verità ci si offrono alla stessa guisa errori in numero incoparabilmente più grande; e che non il comune consenso, ma solamente *la luce, che* viene concessa dal Creatore *a ciascun uomo, che viene in questo mondo,* poteva insegnargli a distinguere la verità dall' errore. Egli è inconcepibile come chiudansi gli occhi innanzi alla luce di grandissimi e notissimi fatti. Non si è dato popolo, disse già Cicerone, il quale non abbia onorato una qualche Divinità! Questo vero adunque, che domini una Divinità sopra di noi, potrebbero i Pagani, come vuole il Ventura, averlo conosciuto per la fede universale, manifestatasi specialmente nella venerazione della Divinità stessa. Ma se si dia solamente un Dio, che ha creato il cielo e la terra, o se v' avesse di molti Dii e di molte Dee, che popolassero il cielo, lo avrebbe deciso forse il Pagano eziandio pel consentimento universale? Se esso, in questa prima e grandissima questione, riusciva qualche volta alla cognizione della verità, come mai vi riuscì, se non per avere prestato ascolto alla sua ragione individuale, contro la testimonianza della universale deviazione?

273. Ma ci si obbietterà forse: In questa maniera i Pagani, per venire alla conoscenza della verità, sarebbero stati abbandonati alla loro ragione; e pure noi stessi concediamo, che la ragione, non ostante tutta la luce che può avere, è impotente a conoscere anche solamente le verità dell' ordine naturale, senza mescolanza di errori. Se dunque tra i Pagani non

si diede alcuna dottrinale autorità, sarebbero essi stati esclusi da quella Provvidenza di Dio, la quale conduce tutti gli uomini alla cognizione della verità, e per questa alla salute.

Anche a siffatta obbiezione ha già data il Rozaven una risposta egualmente vera, che profonda (1), movendo da un pensiero di S. Agostino (2). Egli osserva, che si dà un doppio ordine di Provvidenza divina: uno per l' intiero genere umano e pei popoli, come tali; un altro per ciascun' anima. Ciò che Dio ha fatto e farà per l' universale, ce lo ha annunziato per la storia e pei profeti; ma ciò, che fa per ciascun uomo, lo sa Dio che lo fa, e l' uomo in cui lo fa. Era al certo, nel principio, commesso ai capi delle famiglie l' uffizio di trasmettere l'istruzione da essi ricevuta, al cerchio dei loro dipendenti. Ma allorchè, trascurando quelli sempre più il loro dovere, l'ignoranza e l' errore minacciavano di universalmente prevalere, Dio si scelse un popolo, al quale in guisa straordinaria manifestossi. Ma se egli separò questo popolo dagli altri, ciò indubitatamente non fece, intendendo che gli altri popoli non dovessero aver parte al beneficio della rivelazione in guisa, che non ne potessero in alcun modo partecipare. Solamente la perversità del loro cuore li privò della luce, che risplendette per tutti. Non operò forse Dio strepitosi ed evidenti prodigii, tanto nell' uscita del suo popolo dall' Egitto, quanto nell' ingresso di quello nella terra promessa, in mezzo alle genti, che l' abitavano? Ma, eziandio in tutti i secoli posteriori, ei manifestò la sua

(1) Examen d'un Ouvrage intuité ec. Avignon 1831. Chap. V. p. 191.
(2) De vera relig. cap. 25.

potenza e la sua gloria nel cospetto dei Pagani, e quando liberava in modo mirabile il suo popolo dalla loro potestà, e quando eziandio permetteva, in castigo dei suoi peccati, che languisse nella cattività. Che dunque i Pagani non si convertissero a Dio, ciò può ascriversi soltanto alla loro malvagia volontà; come certamente sarebbe altresì il Cristianesimo già da lungo tempo sparso sull' intero universo, e non vi sarebbe che un Pastore ed una greggia, se gli uomini non continuassero *a deprimere la verità nell' ingiustizia.*

A questo peccato nondimeno dei popoli hanno parte non tutti, anzi talvolta pochi individui. Milioni adunque restano privi, senza loro colpa, del beneficio del magistero, da Dio stabilito pel genere umano. Tuttavia essi non sono per ciò abbandonati. Giacchè quella sapienza, che *giugne potentemente dall' uno all' altro capo, e tutto soavemente dispone*, prepara a tutti il mezzo e la via, per venire alla salute. Anzi, senza questa speciale Provvidenza, che veglia sopra i singoli, eziandio quelli, che vivono nel mezzo di popoli fedeli, non si approfitterebbero, come conviene, del beneficio dell' esterno ammaestramento. Ma quello, che Dio faccia pei singoli, ciò che avvenga tra lui ed ogni anima, che viene favorita o riprovata, questo, disse S. Agostino, saperlo Dio e queste anime: a noi è ascoso (1).

(1) Cf. Teol. Ant. Vol. II. Tratt. 7. Cap. 2. pagg. 167—174.

II.

Come l'uomo deve possedere, nella sua stessa natura ragionevole, una norma della certezza.

274. La verità di questa proposizione si raccoglie in prima da ciò, che fu detto di sopra, intorno al motivo della certezza. Motivo obiettivo della certezza è o la verità stessa della cosa, o l' infallibile testimonianza che ne abbiamo. Ora questo motivo obiettivo non potrebbe mai partorire in noi la certezza, se il nostro spirito non fosse atto a conoscere quella verità o questa testimonianza, e divenire conscio di questa sua cognizione. Se dunque in siffatta capacità è posto il motivo subiettivo della certezza, ne segue, che con essa è data ancora una qualunque norma della medesima. Perocchè tutto quel conoscere, o piuttosto tutto quel giudicare deve essere certo, il quale è accompagnato dalla coscienza, che esso sorge dalla penetrazione della verità della cosa, o dalla credibilità della testimonianza, che viene renduta per essa. Siccome nondimeno questa coscienza non accompagna ogni operazione conoscitiva, ma solo ha luogo sotto certe condizioni; così la norma (il principio materiale) della certezza non può essere altro, che l' espressione di queste condizioni; e deve quindi essere diversa, secondo i diversi modi di conoscere. Lo spirito diviene a sè coscio del conoscimento della verità nel pensare, in quanto scorge l' accordo del medesimo con quei principii, che nominiamo leggi del pensare. In questi adunque esso possiede una norma, per la certezza del suo pensare. Nella percezione sensibile noi ci decidiamo, per la realità dell' oggetto, solo in certe cir-

costanze sì interne e sì esterne; la determinazione di queste adunque dà la norma alla certezza del conoscere sensibile. Medesimamente, esprimeranno la norma della certezza della Fede quei contrassegni, secondo i quali giudichiamo intorno all' esistenza ed alla veracità d' una qualsiasi testimonianza. Ma perciocchè noi dobbiamo conoscere i fatti della testimonianza, non solo in generale, ma ancora in riguardo agli oggetti singolari : vale a dire dobbiamo sapere di essi, che sono testificati; quindi viene altresì denominata spesso norma della Fede quel principio, secondo il quale determiniamo il contenuto della testimonianza. Che dunque debbasi in tal guisa trovare in noi stessi una norma della certezza, è cosa evidente; mercecchè ogni norma esistente fuori di noi , sia essa un magistero, a cui Dio abbiane concessa l' autorità, sia il comune consenso del genere umano, presuppone necessariamente in noi un' attitudine a conoscere la sua esistenza, la sua natura, e la maniera, ond'essa deve regolare il nostro pensare e giudicare; ed a conoscerla con certezza. Ma se all' assenso, al quale, per una qualunque norma esteriore, siamo determinati, va necessariamente innanzi un certo conoscere , dovrà eziandio darsi nel nostro interno una norma di certezza indipendente da ogni altra, che sia esterna. Quindi già dicemmo, che ogni fede presuppone la certezza sì della esperienza, come del pensare (n. 259); e perchè eziandio le conoscenze sperimentali diventano certe, non per loro stesse, ma per giudizii della ragione, che le accompagnano (258), di quì segue , che , anche in questo senso , possono indicarsi , quale prima norma della certezza, i supremi principii del pensare. Se tutto il

nostro conoscere sia per questo un semplice conoscere formale (ossia ideale), nel senso della scuola Kantiana, lo cercheremo nei Trattati seguenti; qui ci resta solo a mostrare, contro il Ventura ed altri, che, in questa dottrina intorno alla certezza, noi punto non ci allontaniamo dalla filosofia della cattolica antichità.

275. Sul finire del Capo terzo abbiamo veduto, che come S. Agostino, così eziandio gli Scolastici, nelle loro investigazioni filosofiche, non presuppongono, come certe per Fede, le dottrine intorno all'esistenza di Dio ed alle nostre relazioni a lui; ma quasi quelle fossero tuttora ignote, le dimostrano con raziocinii, partendo dai primi elementi del pensare: cioè dai principii della Ontologia e dai fatti dell'esperienza. Ma non fondarono essi forse la certezza di una tale conoscenza sopra l' autorità del senso comune; per modo cioè, che tanto alle prime cognizioni, le quali nominarono immediate ed indemonstrabili, quanto eziandio alle verità dedottene, attribuissero piena certezza, solamente in quanto quelle ricevevano dal comune consentimento degli uomini, diciamo così, la loro ultima sanzione? Il Ventura l' asserisce, come già abbiamo veduto; il Lamennais ed altri l'aveano prima di lui affermato, trovando l'uno e gli altri non mediocre sequela. Imperocchè con grande sicurezza s'indica da essi, quale *ferma base dell' antica scuola, il senso comune;* e siamo assicurati avere la Scolastica, senza più, considerata la ragione, come un bene comune dell' umana natura, al quale l' uomo, come tale, ha parte, e *quale autorità di fatti,* esistente e riconosciuta nella stessa umana natura. Quanto poi al cardine del pensare, secondo che questo non si

appoggia immediatamente alla verità rivelata od al domma, la Scolastica averlo collocato nel concetto della ragione comune *(sensus communis)*, alla quale l'uomo individuo, per ciò stesso che è ragionevole, spontaneamente si sommette. Così un autore recentissimo.

Ora se la Scolastica avesse in fatto così pensato, intorno alla base della filosofia, si dovrebbe confessare, che essa non si fosse abbastanza chiarite le questioni, che qui hanno luogo. Ma ben poco vi ha di vero in quella esposizione. Senza dubbio, presso alcuni dei recenti filosofi, che più o meno seguirono la scuola leibniziovolfiana, si tratta alcune volte di un senso comune della natura. Ma primamente questi filosofi non intendono per esso altro, che quella costituzione della nostra natura ragionevole, in virtù di cui sorge in noi alcuna cognizione indeliberata delle verità religiose e morali, della quale si parlava da noi più sopra (n. 226); ma per nulla affatto intendono ciò, che i bonaldisti hanno nominato *ragione comune.* Inoltre, quei filosofi non dichiarano questo senso naturale nè per universale, nè pel supremo criterio della certezza. Non per universale; giacchè sostengono, una tale cognizione aver luogo solamente a rispetto di quelle verità, le quali sono necessarie pel retto ordinamento della vita umana. Non per supremo; giacchè ammettono, è vero, che questa cognizione sia accompagnata da certezza; ma insegnano al tempo stesso, che in filosofia non si può avere ricorso alla testimonianza di questo senso comune, se non in quanto antecedentemente si sia dimostrato, che esso, dove veramente manifesti quella testimonianza dell'anima, di cui parlò già Tertulliano, può avere ori-

gine solamente nella natura stessa ragionevole dell' uomo. In questo adunque, e non in altro senso, parlano alcuni moderni filosofi di un senso comune di natura.

Ma che ne pensarono gli Scolastici? Ella è cosa veramente deplorabile, ma pur perdonabile, se alcuni dotti dei nostri giorni conoscono sì poco e sì inesattamente la dottrina scolastica. Non a tutti è possibile procacciarsene per proprio studio la cognizione; ma se si volgono ad esposizioni fattene da altri, non rare volte restano ingannati ivi appunto, ove meglio poteano promettersi di trovare più sicuri schiarimenti. Così può essere avvenuto all' autore dello scritto, dal quale abbiamo estratte la proposizione testè riferita. La Scolastica adunque avrebbe , secondo lui , fondata la sua speculazione sopra l' autorità della ragione comune, ed avrebbe nominata questa: *senso comune.* Perocchè questo, senza dubbio, vuol dirsi se all' espressione italiana aggiungesi la latina, od anche si sostituisca questa a quella. Or bene, *sensus comunis,* presso gli Scolastici , non significa neppure una facoltà spirituale ; ma significa propriamente l' organo centrale corporeo della percezione dei sensi: e della ragione comune, sulla cui autorità dovrebbe poggiare la cognizione filosofica , non mai in alcun luogo si fa parola in tutta la Scolastica.

276. Ora, a mettere in luce la vera sentenza dell'antichità, sopra questo particolare, ricorderemo ancora una volta ciò, che gia prima abbiamo recato dai Trattati di S. Agostino e di S. Tommaso nel Libro *de Magistro* (1). Qualunque cosa noi conosciamo di ciò,

(1) La Teologia Antica, Vol. II. pagg. 52. e segg.

che è sopra i sensi, insegnò S. Agostino, che lo conosciamo in quella luce, per la quale è illuminato l'uomo interiore; e qualunque cosa apprendiamo intorno a questi oggetti da altri, noi giudichiamo della sua verità o falsità, secondo quella medesima luce inabitante in noi. Ora che altro è questa luce *inabitante in ciascun uomo,* se non la ragione individuale? In essa adunque trova S. Agostino una norma, secondo la quale da noi si distingue il vero dal falso in ciò, che altri insegna intorno al soprassensibile. Ma se il medesimo Padre della Chiesa aggiunge, in altra occasione, ove egli riviene sopra questa dottrina, che eziandio tutto ciò, che diciamo della ragione, non ci è noto per altro, che per questa luce appunto della ragione, in quanto per lei non solo conosciamo ciò, che è vero, ma eziandio conosciamo di conoscerlo (1): egli insegna con ciò, senza alcun dubbio, che, come la norma, così anche il motivo della certezza della nostra cognizione razionale, è da cercare nella ragione medesima; e ciò, perchè essa può fare oggetto di sua considerazione sè stessa, ed il suo conoscere.

Principii al tutto identici a questi noi troviamo presso S. Tommaso. Secondo lui, nasce tutta la scienza in noi dal procedere che facciamo dai primi principii per mezzo di deduzioni; e perciò l' intera certezza della nostra scienza dipende ancora da quei principii, non solamente perchè le conseguenze ci sono certe, solo in quanto possono essere ridotte ai principii;

(1) Rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo. *De vera religione n.* 97.

ma ancora perchè questa stessa certezza la conosciamo di nuovo per mezzo dei principii. Perciocchè per essi noi vediamo non pure, che essi stessi sono veri e certi, ma anche, che tutto ciò, che da essi necessariamente segue, è da tenersi con certezza; ciò che con essi contrasta, è da rigettarsi; quello poi, di cui non è manifesto nè l'uno nè l'altro, viene lasciato al libero assenso. Ora quella facoltà, per la quale lo spirito conosce questi principii, è la luce della ragione da Dio infusagli, per la quale l'ha fatto immagine della verità increata. Tutta la certezza pertanto della nostra scienza nasce dalla luce della ragione comunicataci da Dio (1). Inoltre abbiamo già ponderata la dottrina del Santo, secondo la quale il nostro spirito non si trova in pieno possesso della verità, se non in quanto non solamente conosce la cosa e la propria sua cognizione della stessa, ma conosce altresì la convenienza della sua cognizione colla cosa. Ora esso spirito è reso abile a ciò, perchè conosce non pure il suo conoscere, cioè la sua operazione; ma anche sè stesso, cioè la sua natura. È dunque ma-

(1) Dopo di aver detto il S. Dottore, finchè non si conosce che la conseguenza è contenuta nei principii, non poter nascere alcuna scienza, ma soltanto un opinare, continua: Quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis causetur: ex *ipsis* enim *principiis* per se notis considerat (is, qui docetur), quod ea, quae ex iis necessario consequuntur, certitudinaliter tenenda, quae vero eis sunt contraria respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo *quod aliquid per certitudinem sciatur*, est *ex lumine rationis divinitus interius indito*. *De Mag. (inter quaest. de Veritate q. XI) art.* 1.

nifesto, che s. Tommaso, a spiegare la certezza della nostra cognizione, non ricorre alla ragione comune, come non ricorre al linguaggio ed alla tradizione; ma trova la cagione di quella nella natura ragionevole di ciascun uomo.

III.

Se e fino a qual segno la ragione umana può dirsi infallibile.

277. Se si vuole trovare nella ragione stessa una norma della certezza, parrebbe, che con ciò le si verrebbe ad attribuire l' infallibilità. Perocchè solo allora siamo certi, quando assentiamo senza timore di errare, Non hanno quindi i seguaci del de Bonald e del Lamennais lasciato di fare alle scuole filosofiche, che essi impugnarono, anche il rimprovero, che, secondo i loro principii, la ragione umana sarebbe infallibile niente meno, che la divina. Si potrebbe prima d' ogni altro rispondere, che l' infallibilità, in quanto è un attributo divino, non si può attribuire alla ragione comune più di quello, che si possa alla privata; se pur non s' intenda per ragione comune la ragione divina, e si dia in questa guisa una poderosa spinta agli errori panteistici. Ma piuttosto è da esaminare se l' infallibilità sia realmente una tale proprietà, che non possa essere concepita altro, che in Dio.

Il Rozaven osserva (1), che il Gerbert nomina fallibile la ragione umana in tutt' altro senso da quello, in cui tale si è nominata finora nelle scuole cattoliche. *Essere fallibile* presso il Gerbert vale altrettanto, che

(1) Examen etc. chap. IV. §. 2. p. 113.

potersi ingannar sempre ed in tutti i punti, e non essere mai sicuro di non ingannarsi realmente. Ma, in maniere ben diversa, è determinato dal Rozaven il concetto della fallibilità. Infallibile e fallibile, dice egli, sono contrapposti, come infinito e finito. Dio dunque soltanto è infallibile, ma ogni creatura, secondo la sua natura, e fallibile; come Dio solamente è infinito, ogni creatura è finita. Sebbene nondimeno (continua il Rozaven) la creatura non sia infinita come Dio, non cessa per questo di essere una *qualche cosa;* quindi ella può anche essere certa d'*una qualche cosa*, senza essere certa di *ogni cosa.* Come Dio solamente ha in sè e per sè stesso tutto l'essere e tutta la perfezione, ma comunica alle creature, certamente in condizione e misura limitata, pure un vero essere e vere perfezioni; alla stessa maniera altresì possiede Dio solamente la cognizione di ogni verità, ma comunica alle creature la facoltà di conoscere alcuna verità, ed a quella va accoppiata la facoltà di avere una qualche certezza, o più chiaramente la certezza di qualche cosa. Di che segue, che col concetto di essere finito e creato non ripugna l'avere in sè un principio della certezza. Così egli.

Verissimo; ma non avrebbe potuto il Rozaven dedurre inoltre, che il conoscere alcune verità con certezza vale altrettanto, che non potere errare intorno a quelle? Non dice egli stesso che, quantunque la sola ragione increata non possa ingannarsi in niente, non per questo la ragione creata potrà ingannarsi in tutto? Se dunque essa non può ingannarsi in ogni cosa, sarà quindi non onninamente fallibile, ma infallibile in qualche cosa. S. Tommaso non ha difficoltà di pro-

nunziarlo determinatissimamente. La ragione, egli dice, non può errare in quei giudizi, che vengono conosciuti da loro stessi; e di qui nasce l' infallibilità di ciò, che viene dedotto con certezza dai principii (1). Ma il Rozaven credè di potere asserire l' infallibilità solo di Dio, perchè egli ebbe in mira l' infallibilità *assoluta,* tralasciando di considerare, che deve darsi eziandio una infallibilità *relativa.* L' infallibilità appartiene a quelle perfezioni, le quali dobbiamo attribuire a Dio ed alle creature, non certo nello stesso, ma in vero e proprio senso (n. 42. 59); e però *infallibilità* e *fallibilità* sono tra loro contrapposte, non come essere *finito* ed *infinito,* ma come *essere* e *non essere,* come *immortalità* e *mortalità.* Dio è per sè stesso, e per questo è puro essere, senza mescolanza di non essere; medesimamente egli, perchè sapiente per sè stesso, è pura sapienza, la quale, intuendo tutto il vero, esclude ogni possibilità di errore. Ma nelle creature, le quali non sono per sè, ma create, l' essere va unito col non essere, cioè coi difetti; e perciocchè egualmente la loro forza conoscitiva è una forza creata, e perciò limitata, non potrà alcuna creatura essere infallibile nel senso, che, per propria facoltà, giudichi con certezza intorno ad ogni cosa. In lei la infallibilità è unita sempre colla fallibilità, come l' essere è unito sempre col non essere; e siccome l' essere della creatura è finito bensì, ma pure è vero essere, così è anco la sua

(1) Intellectus circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones. *S. p.* 1. *q.* 85. *a.* 6. *cf. de verit. q* 1. *a.* 12.

infallibilità, sebbene limitata, tuttavia vera infallibilità. Ma Dio è il solo infallibile nel senso, onde egli anche è il solo immortale, il solo vivente, il solo esistente; cioè egli solo è *infallibile in senso assoluto.* Con verità adunque afferma il Rozaven, che la ragione creata sarà sempre fallibile, perchè sarà sempre finita; ma avrebbe potuto aggiungere senza scrupolo, che essa, in una certa sfera, è eziandio sempre infallibile, perchè, sebbene finita, rimane nondimeno sempre vera ragione.

278. Ed acciocchè si conosca, come questo privilegio sia poco atto ad indurre l'uomo in orgoglio, fia pregio dell'opera dare uno sguardo ai limiti della sfera, nella quale quello gli viene attribuito. Noi nelle nostre ricerche, abbiamo bisogno delle conoscenze sperimentali, e non solo al principio della investigazione, ma anche nel progresso; ed allora ne abbisogniamo massimamente, quando vogliamo ricondurre la scienza sopra il pratico della vita. Ma che cosa si esige a procacciare una piena certezza per mezzo della esperienza, sia propria, sia altrui! Quanta attenzione, quanta calma, quanta spregiudicatezza, quanto sforzo, quanta perseveranza! Quante, volte, rinnovando l'osservazione, un più accurato esame, od una inaspettata scoperta ha rimosso dalla specolazione la base, sopra la quale essa aveva edificato! Se quindi il tempo moderno si gloria del progresso, che vi hanno fatto le scienze sperimentali, non dovrebbe pure insieme disconoscere, appunto in questo progresso, un grave avvertimento ad essere modesto. Noi, dai fatti della esperienza e per mezzo del pensiero, giungiamo a notevoli risultati per la scienza; ma vi giungiamo, non

per la semplice applicazione di quei principii, che sono certi immediatamente allo spirito, sì per una serie di conseguenze. Ora, torniamo a dire, quanto non si richiede, perchè in queste non si vada errato! I principii, dai quali cominciamo, e le leggi del pensare, secondo le quali progrediamo, sono al certo infallibili, come è ancora la norma, secondo cui esaminiamo la verità delle conoscenze sperimentali; ma questo esame dell' esperienza, e quel progredire del pensare non sono allo stesso modo infallibili, essendo che la loro sicurezza è legata, in mille e mille casi, a condizioni, che stanno al di fuori della ragione. Essa dipende da circostanze interne ed esterne; ed, in modo speciale, dalla qualità morale, e dalla disposizione presente di colui, che pensa.

Noi certo non concederemo mai, che l'uomo non abbia in sè medesimo alcun principio di certezza nel conoscere; giacchè se non gli è più lecito affidarsi all' occhio della mente, non gli sarà neppure concesso l' affidarsi a quelli del corpo; e così si troverà ravvolto in tali tenebre, dalle quali non potrà salvarlo alcuna Fede, nè a Dio, che allora non conosce, nè alla ragione comune, della quale allora non saprà più nulla. Dobbiamo dunque asserire, che l'uomo, anche nello stato presente, è capace di conoscere le verità, che diventano manifeste per le opere di Dio, e non già dire, con un moderno autore, che il nostro pensare senza la Fede, riesca solamente ad una *apparente e deformata immagine della verità;* perchè altrimenti dovremmo ancora asserire con Lutero, che le scuole cattoliche abbiano vendute frottole, allorchè insegnarono, essere le forze naturali dello spirito rimaste vive

ancora nell' uomo caduto. Ma altro è quello, che è possibile all' uomo, se consideriamo solamente le forze e la direzione di sua natura ragionevole; altro ciò, che gli è possibile, supposti tutti gli impedimenti interni ed esterni, che nel fatto difficultano l' uso di quelle forze. E questo ci conduce all' ultimo punto, che, nella presente materia, ci resta tuttavia a discutere.

IV.

Se dalla dottrina quì difesa sia resa superflua la rivelazione.

279. Una delle prove, che la scuola del de Bonald cerca più frequentemente far valere a suo favore, consiste in ciò, che, se la ragione fosse in istato di conoscere con certezza, per le proprie sue forze, il divino, la filosofia potrebbe subentrare in luogo della rivelazione. Ma, a persuadersi del contrario, dovrebbe bastare il solo por mente alla distinzione or ora fatta tra ciò, che può la ragione considerata in sè, e quello che essa può, veduto i tanti impedimenti, ond' è circondata. Chi non vede, che l' uomo, nello stato presente, senza un grande sciupinio di tempo, e senza sforzi, che solo per pochi sono possibili, non potrebbe procacciarsi, per la investigazione scientifica, una bastevole cognizione di Dio e dell' ordine morale? E così, anche solo per questo, resterebbe salda la necessità della rivelazione. O dovrebbero forse le moltitudini essere ammaestrate dai pochi, che si dedicano alla investigazione del vero? Anzi da ciò, che abbiamo detto intorno alla capacità ed alla debolezza della ragione, non si può per fermo dedurre, che anche solo

quei pochi comprenderebbero pienamente le verità, di cui qui si parla; e piuttosto devesi in ciò trovare la spiegazione del fatto, da Lattanzio e da varii Padri della Chiesa attestato: che cioè veramente l' un filosofo questa dottrina, l' altro quella, ma niuno abbia conosciuto tutte le dottrine della religione; ed ognuno inoltre ebbe mescolato colla verità l' errore. Resta dunque sempre vero, che i filosofi, quando pure avessero potuto godere, a quell' effetto, della necessaria autorità; tuttavia non avrebbero potuto occupare il posto di apostoli, siccome maestri del genere umano. Vero è, che i teologi, da noi difesi intrapresero a dimostrare, indipendentemente dalla rivelazione, non già alcune singole, ma tutte le verità della religione naturale e della dottrina morale. Ma altra cosa è scoprire per l' investigazione ciò, che è ancora ignoto; altra dimostrare anche colla ragione ciò, che è già noto per la Fede. Quindi a torto si dedurrebbe, che la filosofia, se non si desse alcuna rivelazione, potrebbe prestare alla scienza tutti i servigi, i quali è diventata al presente capace di prestare.

230. Ma deve veramente parere strano, che alcuni scrittori dei nostri giorni, quando si parla della necessità della rivelazione, trapassino con tanta leggerezza la differenza, che S. Tommaso fa notare fino dal bel principio della sua celebratissima opera (1), e la quale l' intiera Scuola ha approvata. Riguardo alle verità dell' ordine naturale, delle quali solo fin qui si parlava, può veramente asserirsi una necessità della rivelazione; ma non una necessità assoluta. Perocchè quelle verità, siccome tali, che non trascendono le

(1) Summa. p. 1. q. 1. a. 1.; Cont. Gent. lib. 1. c. 3.

forze della ragione umana, possono ben dedursi dalle opere della creazione; e gli ostacoli, che sono fuori della ragione, vi vengono indotti in gran parte dai liberi traviamenti degli uomini, e potrebbero inoltre, pei singoli e per l' universalità, essere tolti dalla Providenza di Dio, senza una rivelazione propriamente detta. Ma, per conoscere ciò, che appartiene all' ordine soprannaturale, non basta l'uso di alcuna ragione creata, per quantunque libero e pieno si voglia supporre; mercecchè in quella si tratta di misteri ascosi nei consigli di Dio, i quali niuna opera visibile, ma soltanto l' espressa parola di Dio medesimo può manifestare. Come dunque dobbiamo qui noi primamente riconoscere un' assoluta necessità della rivelazione, così ci si presenta anche qui, innanzi ad ogni altra considerazione, il suo sommo pregio. Il quale non consiste già nel non potere l' uomo, senza di essa, venire ad alcuna cognizione del suo Creatore; ma consiste piuttosto in questo, che il Creatore lo solleva per essa a nuove e più alte conoscenze, che altrimenti non gli sarebbero possibili. Egli non si dà, dicevamo più sopra, alcun pensare, che abbia per proprio oggetto la realità, senza precedente percezione; ma se sia dato per questa una volta il reale allo spirito, esso si solleverà, pel suo pensare, di gran lunga sopra la sfera delle sensibili cose. Egualmente diciamo qui: sebbene non si dia alcuna Fede, senza precedente cognizione razionale, può tuttavia la Fede, divenuta possibile per questa cognizione, trasportare lo spirito in quelle regioni, cui non avrebbe raggiunto giammai per qualsiasi sforzo del suo pensare.

281. La differenza pertanto tra il Ventura e noi

non dimora già in questo, che noi, concedendo alla ragione la capacità di conoscere il soprassensibile, rendiamo la Fede superflua; sì piuttosto dimora in questo, che egli, negando ogni precedente scienza, la rende impossibile. Ma egli spaccia la sua dottrina, come già sappiamo, per dottrina della Scuola antica, e nel corso della sua Opera ripete spesso la promessa di fondarla nominatamente sopra i principii di S. Tommaso. Quando poi finalmente viene la tanto promessa prova, questa non consiste in altro, che in una esposizione di ciò, che dice S. Tommaso, intorno alla necessità della rivelazione; ed il Ventura è così certo del fatto suo, che non ha difficoltà di assicurare, l'intiera dottrina del Lamennais non essere altro, che una dotta esposizione di questo passo dell'angelico Dottore (1). A noi al contrario pare di sostenere con maggior diritto, che, anche in questo passo, si pronunzia S. Tommaso chiaramente e determinatamente contro i principii, difesi dal Lamennais e dal Ventura. E forse che, a rispetto delle dottrine intorno a Dio, non distingue S. Tommaso le cose di-

(1) Hanc D. Thomae argumentationem attente expendenti illud sane patebit: universam Domini De la Mennais doctrinam de *auctoritatis necessitate ad certam obtinendam veritatem* (quam doctrinam antiquarum rerum ignari veluti novum commentum vituperant et damnant) in hoc praeclarissimo angelici Doctoris testimonio contineri; atque praestantissimum eiusdem *de la Mennais* opus, cui titulus *Essai sur l'indifference,* huius Thomisticae theoriae amplissimam paraphrasin plane esse, doctissimumque commentarium §. 166. p. 276.

Noi non facciamo rimprovero al Ventura delle lodi, che dà in questo passo al Lamennais, il quale non era per anco condannato, quando il Ventura lo scrisse. Ma quanto alla spiegazione del luogo di S. Tommaso, la quale egli qui confessa essere conforme alla dottrina del Lamennais, il Ventura la riproduce nelle sue opere posteriori.

vine, che può la ragione umana investigare, da quelle, che sono superiori ad ogni umana ragione? E non aggiunge egli appunto qui, che le prime sono state realmente dimostrate dai filosofi? Egli insegna poi certamente, essere stato, ciò non ostante, necessario, che gli uomini fossero istruiti per la divina rivelazione, eziandio intorno a quelle prime verità, ma ciò perchè mai? Perchè altrimenti, esse sarebbero state conosciute appena da pochi, solamente dopo lungo tempo e non senza mescolanza di errori. Ora non è questo un dirci di nuovo, che, eziandio senza la rivelazione, si dà una cognizione delle cose divine per mezzo della semplice ragione? E perchè ciò si renda ancora più chiaro, udiamo la prova, che egli ne reca in brevi parole.

Solamente pochi perverrebbero, senza la Fede, a questa cognizione; perchè alcuni, per la fisica loro costituzione, non sono atti agli studii, altri vengono rimossi da quelli per le cure della vita, od anche per loro pigrizia. Eziandio quei pochi, i quali attenderebbero alla filosofia, perverrebbero solo dopo lungo tempo alla cognizione, che essi cercavano; perchè gli studii filosofici sono in sè difficili, e presuppongono il non breve apparecchio di alcuni altri. Finalmente sarebbe stato mescolato, per lo più, al vero non poco del suo contrario; e ciò per la naturale debolezza della nostra ragione. E qui S. Tommaso aggiunge una osservazione, che non ripete nella Somma, e della quale il Ventura fa grandissimo capitale: cioè, che, per quella debolezza della ragione, sarebbero destitute della necessaria certezza eziandio le conoscenze, acquistate semplicemente per la filosofia. Ma S. Tommaso dice forse ciò, come il Ventura lo afferma, di tutti gli uomini capaci di

riflessione, e di tutte le verità, che appartengono alla teologia naturale? Le sue parole sono queste: Perciò resterebbe presso molti anche dubbioso *ciò, che viene dimostrato con piena verità; perchè essi non comprendono la forza della dimostrazione.* Ora non viene qui sostenuto di nuovo da S. Tommaso propriamente ciò, che nega il Ventura; che cioè si diano nella filosofia, senza rivelazione, alcune dimostrazioni, le quali non lasciano dubbio a colui, che può comprenderle? Il Santo non intende dire altro, se non che la filosofia non mai supplirebbe la rivelazione. Ciò diviene ancora più chiaro da questa proposizione, che segue: *Anche per questo, resterebbero in dubbio quelli, i quali non compresero le prove; perchè essi vedrebbero, che gli uomini stessi, da loro tenuti per saggi, si contraddicono in alcuni punti.* Essi dunque non possono, vuol dire il S. Dottore, abbandonarsi con sicurezza, all'autorità di questi sapienti (1). Ma noi qui non trattiamo la questione, se nella filosofia si sarebbe avuto, senza rivelazione, un mezzo acconcio ad istruire e persuadere l' universale degli uomini; sì cerchiamo, se una parte della verità rivelate possa essere scoperta e dimostrata in filosofia con piena certezza.

282. Ed affinchè si renda più chiaro quanto sia diversa la dottrina di S. Tommaso da quella del Ventura, ricorderemo qui, conchiudendo, il modo, onde

(1) Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque *falsitas* admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in indicando et phantasmatum admixtionem; et ideo apud multos in dubitatione permanerent ea, quae sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue, cum videant a diversis, qui Sapientes dicuntur, diversa doceri. *Contra Gent. lib.* 1. c. 4.

questi determina la relazione tra la filosofia e la teologia. Il vero filosofo, dice egli, egualmente che il teologo, piglia le mosse dalla Fede: come la teologia crede, sulla testimonianza della Chiesa, ciò, che Dio le ha rivelato; così crede la filosofia, sulla testimonianza del genere umano, ciò, che Dio ha in origine rivelato. Di che si vede, che esso Ventura per nulla affatto vuole, che si ammetta come fonte della filosofia la ragione, e della teologia la Fede. Ora ascoltiamo S. Tommaso determinare quella differenza, nel primo articolo della Somma, nel quale, oltre alla menzionata dottrina, intorno alla necessità della rivelazione, si espone eziandio il rapporto tra la teologia e la filosofia. Egli risponde all' obbiezione, che la teologia non sia una scienza speciale, ma una parte della filosofia, sendochè anche questa tratta di Dio e delle cose divine. « La diversa maniera di conoscere, dice egli, stabilisce anche una diversità delle scienze. L' astronomia e la fisica dimostrano spesso le medesime proposizioni: per figura di esempio, che la terra sia rotonda; ma l' astronomo lo dimostra per la matematica, il fisico per l' osservazione. Talmente che i medesimi oggetti, che tratta la filosofia, in quanto sono conoscibili per la luce della ragione naturale, possono essere trattati ancora in altra scienza, secondo la cognizione, che abbiamo degli stessi, per la luce della rivelazione divina. Quindi la teologia, che appartiene alla scienza sacra, è essenzialmente distinta da quella teologia, che è una parte della filosofia (1). »

(1) Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat Astrologus et Naturalis, puta

Ora, col solo volgere un guardo a ciò, che sopra fu osservato, intorno all' ordine naturale ed al soprannaturale, si può qui determinare altresì, senza difficoltà, in che consista la temerità del Razionalismo fuori e dentro della Chiesa. Quello, pretendendo bastare in tutto a sè stesso, nega le verità soprannaturali, e sostiene, che, per la conoscenza delle naturali, la rivelazione non è in alcun modo necessaria. Questo riconosce veramente che, sul principio per la Fede dobbiamo venire al possesso della verità; ma presume poi di potere trovare di nuovo tutto il contenuto dalla rivelazione, anche per mezzo della scienza naturale, distendendo all' ordine soprannaturale ciò, che le scuole cattoliche di tutti i tempi insegnarono del naturale. Ma, come in altri punti, così eziandio nella stima delle nostre naturali facoltà conoscitive, la vera umiltà non esige per nulla, che da noi si neghi ciò che abbiamo, sì che non ci usurpiamo ciò che non ci fu dato; e ben sappiamo, che tutto ciò, che abbiamo lo dobbiamo a Dio, il quale, per libero amore e per bontà graziosa, ha fondato l' ordine della natura niente meno, che quello della grazia.

quod terra est rotunda; sed Astrologus per medium mathematicum, i. e. a materia abstractum, Naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophicae doctrinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturali rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde Theologia illa, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.

TRATTATO QUARTO

DEI PRINCIPII

---

283. Per *Principio* viene inteso in filosofia, non ogni *cominciamento*, vale a dire non ogni cosa, che è prima in una serie di altre; ma solo ciò, donde un' altra cosa è. Se la parola *essere* si prende in senso ampio, questa definizione può bastare. Ma in senso stretto noi attribuiamo l' essere solamente a ciò, che ha esistenza e durata; quello poi, che è soltanto passaggero o successivo, ad esempio, una operazione, l' indichiamo con parole, che ne esprimano il *farsi*, il *venire* all' esistenza. Inoltre le cose hanno non solo un essere reale in loro stesse, ma ancora un essere ideale nello spirito conoscente. Di qui Aristotele ci dà una definizione del Principio, la quale ne contiene, al tempo medesimo, la partizione: *Principio*, dice egli, *è ciò, da cui una qualche cosa* È, VIEN FATTA, o è CONOSCIUTA (1). In questa definizione, come osservò il Suarez, non viene considerato l' amore od il volere, perchè la ragione, per cui si vuole una cosa, s'identifica colla ragione dell' essere o della cognizione (2).

Quando dunque si parla qui del principio della cognizione, non intendiamo per esso la ragione medesima, nella quale il conoscere ha la sua cagione, come l' operazione l' ha nella forza, dalla quale pro-

(1) Metaph. lib. 5. c. 1.
(2) Metaph. disp. 12. sect. 1.

cede; ma intendiamo per esso una qualche cosa, in virtù di cui la ragione viene alla conoscenza di un'altra. Ora una cosa non può manifestarcene un' altra, se non in quanto essa stessa ci sia già nota; è perciò il principio della conoscenza, del quale chiediamo, sarà una cognizione, per cui mezzo riusciamo ad altre.

Una siffatta cognizione può avere per suo oggetto un fatto singolare: per esempio, il proprio pensare ed il proprio essere; ed un tale principio del conoscere sogliamo nominare *Punto* di *partenza,* riserbando il nome di *Principio* a certi concetti od a certe proposizioni universali. Sono cioè queste precipuamente quelle, da cui si svolge la nostra scienza. Così, per cagione di esempio, dal concetto di uomo otteniamo svariatissime deduzioni, esaminando che cosa sia la ragione, che la sensibilità; di qual sorta l'operazione, la destinazione, la perfezione di un essere, nel quale sieno unite in una natura ragione e sensibilità. Quanto più universali sono i concetti, e tanto minori cognizioni ci procacciamo, pel semplice svolgimento del loro contenuto; perchè essi sono più universali però appunto, che abbracciano minor numero di note. Così il concetto di uomo acchiude in sè le note di essere, di sostanza, di vita, di sensibilità, di ragione; ma il concetto più universale di sensibile abbraccia le sole prime quattro; il concetto ancora più universale di vivente, oltre dell' essere, contiene solamente la sostanza e la vita; ed il concetto universalissimo non travalica l'unico elemento dell' essere. E perciocchè i concetti più universali quanto più sono limitati riguardo alle note, tanto sono più estesi riguardo all' ampiezza; così ciò, che conosciamo per essi, deve trovare la sua ap-

plicazione in una cerchia più grande di esseri. Quello, che della natura del sensibile asseriamo, si avvera non solo dell' animale, ma ancora dell' uomo, e ciò, che affermiamo della natura del vivente, deve inoltre essere vero delle piante. Ma quelle proposizioni, che si traggono dal concetto universalissimo dell' essere, si trovano avverate in tutto ciò, che è o può essere. Il perchè queste proposizioni, siccome quelle, che penetrano tutto il nostro pensare, regolandolo e determinandolo, vengono nominate supremi assiomi, *prima principia.*

Dal detto fin quì è manifesto, che da questi supremi principii non può svolgersi il nostro conoscere, quanto al suo contenuto. Perocchè quei concetti, pei quali apprendiamo le cose nella loro determinazione, cioè i diversi generi e le diverse specie degli esseri, non possono da noi essere dedotti dal concetto universale di essere; ma dobbiamo procacciarlici per altra via. Come gli esseri, per la esperienza, ci si manifestano secondo le loro proprietà, così noi per l'astrazione acquistiamo i concetti che li distinguono; pensandoli, ad esempio, come viventi, sensibili, umani, secondo che ci si fanno innanzi i fenomeni della vita, della sensibilità, della ragione. Ma tanto in questa formazione dei concetti, quanto altresì nella loro unione o separazione, per la quale giudichiamo delle cose, affermando o negando, quei supremi pr ncipii dati col semplice concetto dell' essere, trovano una continua applicazione. Sebbene adunque questo concetto dell' essere non sia quale fonte, è tuttavia quale *norma* il supremo principio del nostro conoscere.

284. Abbiamo di già veduto come, secondo l'opi-

nione degli Scolastici, i principii della specolazione, o che siano fatti della realità, dai quali pigliamo le mosse, o che siano verità universali, mediante le quali da quelli progrediamo oltre, non ci vengono trasmessi per la Fede; ma piuttosto, secondo che essi insegnano, noi acquistiamo sì i concetti supremi, e sì i subordinati, per l' astrazione dal sensibile ; e gli assiomi, che essa ci fornisce, diventano certi alla ragione pel suo proprio intuito nella loro verità natìa. Ora, per questi concetti ed assiomi, non pure noi giungiamo alla intelligenza ed alla scienza, propriamente detta , della realità, di cui abbiamo esperienza; ma ci solleviamo ancora a conoscere quello , che non apparisce ad alcun senso; ma ciò solo dopo, che siamo divenuti certi della realità del sensibile, parimenti pel discernimento della nostra ragione. Crediamo di avere già a sufficenza difesa questa dottrina della Scolastica contro le difficoltà, che la scuola del de Bonald le mosse contro ; ma quella viene impugnata eziandio da altri, ed in doppia guisa. In prima, si dà biasimo alla Scolastica di non avere saputo nè ben fondare, nè ridurre a chiare intelligenze, che premunisca da errori, tutto ciò, che essa asserì, intorno ai principii, ed alla cognizione del soprassensibile dal sensibile. Di più, si vuole, che la speculazione dell' antichità manchi tanto di solido fondamento, quanto eziandio del rispondente compimento, massime pel non avere essa saputo perfezionarla col mezzo della cognizione dell' assoluto. E vogliono dire, non potersi assolutamente dare alcuna cosa , la quale non sarebbe dedotta dalla natura dell' essere assoluto, se questo fosse perfettamente conosciuto. Se noi dunque, invece del con-

cetto dell' essere in generale, possedessimo un rispondente concetto dell' essere assoluto, potrebbe il nostro pensare ricevere da questo, non solo la sua norma, ma ancora tutto il suo contenuto. Per conseguente si vuole sia riconosciuto il concetto dell' assoluto, come l' unico supremo principio della filosofia; e la specolazione, la quale, cominciando da esso, concepisce l' universalità delle cose da quest' unica cagione, si celebra come nobilissima, e si contrappone alla comune, che è stata la sola conosciuta dagli Scolastici. Esamineremo quest' ultimo rimprovero nel Trattato seguente, in cui si parlerà del Metodo; nel presente intendiamo esaminare il fondamento già posto agl'inizii della specolazione, secondo nostro avviso, nella filosofia degli Scolastici, o che tuttora si potrebbe certamente porvi, senza abbandonare i loro principii.

Dobbiamo dunque discutere qui principalmente tre questioni. Ciò, che vien appreso per concetti astratti ed assiomi perchè universale, non esiste, nella realità, al modo medesimo, onde viene appreso. Potendosi quindi questo astratto indicare come ideale, la prima questione, di cui ci occuperemo, si è, se nella filosofia scolastica, fu rettamente stabilito il valore e la verità (l' obbiettività) di questo ideale. Ma supposto pure, che la verità di questo ideale, in quanto tale, sia, come insegnò la Scolastica, indipendente dalla realità delle cose, per la cui percezione la ragione forma i suoi concetti; noi potremo tuttavia, mediante quei concetti stessi, dal mondo sensibile conoscere l' esistenza del soprassensibile, allora solamente, quando abbiamo già innanzi acquistata la certezza della realità del sensibile. La seconda questione quindi si è,

se si può trovare nei principii della filosofia scolastica una guarentigia per la realità, dai cui fatti essa piglia le mosse. Ma per progredire da questi fatti della realità, per mezzo delle verità universali, e dedurre dalla esistenza e dalla natura del sensibile l'esistenza e la natura del soprassensibile, ed anzi per solamente ridurre i fenomeni del mondo sensibile alle loro cagioni, non basta di avere conosciuto quella verità od obbiettività dei concetti, la quale conviene anche all'ideale, e stabilisce solo la possibilità del pensato: noi, oltre a ciò, dobbiamo sapere, che pei nostri concetti apprendiamo l'essere reale delle cose, per la cui apparizione li formiamo. Dobbiamo, ad esempio, conoscere non solo dal concetto di uomo, che è possibile un essere di questa specie; ma eziandio, che la natura dell'essere reale, che pensiamo per quel concetto, risponde perfettamente al medesimo. Adunque tratteremo in prima della conoscenza dell'ideale; quindi di quella del reale, quanto alla sua esistenza; e da ultimo di quella del reale, quanto alla sua essenza. Tuttavolta, a giudicare della dottrina degli Scolastici nella sua relazione alla nuova filosofia, sarà utile volgere in prima uno sguardo a quel sistema, cui questa seconda deve la sua origine.

CAPO I.

DOTTRINA DEL CARTESIO INTORNO AI PRINCIPII.

285. Solamente allora, disse il Cartesio, potrassi sperare di fornire una ferma base alla conoscenza filosofica, quando si sia prima determinato tutto ciò, di che l'uomo può in qualunque modo dubitare. Quando in tal guisa si fosse trovato ciò, di che è del

tutto impossibile il dubitare, si sarebbe, opinò egli, in quello raggiunto il punto, dal quale si può con sicurezza progredire ad altre cognizioni. Gli parve pertanto, che l' uomo possa rivocare in dubbio, non solo la esistenza delle cose, che lo circondano, ma anche la realità del suo proprio corpo; mercecchè come le cose fuori di lui, così il proprio suo corpo non è da lui conosciuto, che per la percezione sensibile, la quale pure, come ne insegna la quotidiana esperienza, va soggetta a tante illusioni (1). Anzi le medesime conoscenze razionali, gli stessi primi assiomi della matematica, e quei principii di ogni specolazione, dei quali si dice, che la loro verità è per sè stessa evidente, si vuole che non abbiano alcuna indubitata certezza. Finchè lo spirito li si rappresenta, non può certamente non tenerli per veri; ma sè poi ricorda, come spesso sia avvenuto a lui e ad altri di tenere alcuna cosa, anche in questo genere, per affatto certa ed evidente per sè, la quale poscia riconobbe per falsa, sarà indotto a diffidare di ogni evidenza. Talmente che, come prima siasi dato luogo alla riflessione, lo spirito sarà dubbioso eziandio intorno alla verità dei semplicissimi principii del pensare; specialmente non sapendo esso ancora, se non forse la stessa natura umana, e per la sua parte spirituale non meno che per la sensibile, sia così disposta, che non semplicemente qui e colà, ma sempre ed in ogni cosa debba ingannarsi (2).

(1) Dubitamus imprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant: primo, quia deprehendimus interdum sensus errare,..... deinde, quia quotidie in somniis innumera videmur sentire aut imaginari quae nusquam sunt. *Princip. phil. p.* 1. n. 4.

(2) Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis

Ora se colui, che pensa, può a questa guisa dubitare di tutto ciò, che fin qui tenne per vero, non può tuttavia giammai ed in niuna guisa divenirgli incerta la sua propria esistenza. Chi pensa esiste, anche quando viene ingannato in tutto ciò, che egli pensa; tanto che ben potrebbe Dio fare, che io errassi in tutto; ma non potrebbe fare che io errassi senza essere (1). Il Cartesio crede con ciò di avere conseguito l'unico punto fisso e sicuro. Ora come vuole egli, in virtù di quello, ridare alle altre conoscenze la certezza, che loro avea tolta? La ragione principale del dubitare di tutto era, come fu visto, l'incertezza, non forse l'uomo sia così fatto per natura, che debba errare in tutto ciò, che crede di conoscere. Questa incertezza adunque deve, innanzi ogni altro, essere superata; e quindi tiene il Cartesio per necessario provare in prima l'esistenza e la perfezione di Dio, per poi poter dedurre, essere impossibile, che il Creatore ci abbia data una così ingannevole facoltà di conoscere.

Ma egli avea già fatto dubbioso tutto ciò, da cui si poteano dimostrare tali verità. Con quale presidio dunque mette la mano all'opera? Egli si volge alla prova così detta ontologica, la quale, sebbene adoperata da S. Anselmo, è stata nondimeno comunemente rigettata dai seguenti Scolastici. Ed eccola in pochi

habuimus; etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota... *Ibid. n.* 5. *et* 13.

(1) Facile supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. *Ibid. n.* 7.

tratti. Nessuno può dubitare di avere l' idea di Dio; vale a dire il concetto di un essere infinitamente perfetto. Ora questo concetto conterrebbe in sè una contraddizione, se non pensassimo l' essere perfettissimo come esistente. Sicchè coll' idea di Dio è data la certezza della sua esistenza; vale a dire, colla possibilità di concepirlo, l' impossibilità di concepirlo altrimenti, che esistente. Di più, dice inoltre Cartesio, l' idea di Dio trascende per guisa tutto ciò, che altrimenti possiamo pensare, da non potere avere in altro la sua ragione, che nell' esistenza medesima del sommo essere.

Colla medesima chiarezza, colla quale *dalla* o piuttosto *nell'* idea di Dio troviamo la sua esistenza, conosciamo altresì, che in lui non può aver luogo alcuna imperfezione. E perciocchè la volontà d' ingannare altri è certamente grande imperfezione, non possiamo presupporla in Dio; e conseguentemente nè anche ammettere, che egli ci abbia data una natura, per la quale noi fossimo, in tutto il nostro conoscere, soggetti inevitabilmente all' errore. Può ben Dio permettere, che, per nostra colpa, siamo ingannati; ma non egli stesso indurci in errore. Ora ciò dovremmo noi asserire di Dio, se ci avesse così fatti da essere ingannati, eziandio quando conosciamo con piena chiarezza e distinzione; specialmente sendo questo conoscere accompagnato da una irresistibile forza di tenere per vero il conosciuto (1).

Con ciò poi si avvisò il Cartesio di avere tolto di mezzo ancora quel dubbio, che ci avea resa incerta la conoscenza, sia sensibile, sia intellettuale, ed inol-

(1) Medit. III.

tre di avere scoperto la suprema norma di ogni certezza. Quel dubbio si fondava nella esperienza di essere stati, sì nella percezione sensibile, e sì nel pensare ragionevole, spesso indotti in errore per un' apparente evidenza. Se, dice egli, esaminiamo più accuratamente questa esperienza, troveremo, che solamente allora fummo ingannati, quando le nostre percezioni erano oscure od indeterminate. Presupposta pertanto quella santità di Dio creatore, qual fondamento reale di tutta la verità del nostro conoscere, ci è lecito ammettere, quale regola del sicuro nostro assenso, la proposizione: *Tutto ciò è vero e certo, che conosciamo con piena chiarezza e distinzione.*

Questa è in compendio la teorica del Cartesio intorno alla certezza: il primo tentativo, che si facesse nel tempo moderno, affine di fornire alla filosofia una base, della quale si pretendeva, che fino allora essa era stata destituta.

286. Ora noi crediamo innanzi tratto dover mettere in nota, che il Cartesio ebbe assai imperfettamente compreso il còmpito, che la nuova filosofia considera come suo proprio. Questo consiste nel fare dello spirito conoscente l' oggetto di sua considerazione, affine di trovare nel suo conoscere la guarentigia, che esso sia vero, cioè rispondente all' oggetto. Abbiamo già veduto, che per ciò non viene già presupposta nello spirito la cagione, per la quale la cosa è vera e certa; ma è presupposta soltanto la cagione, per la quale il nostro conoscere risponde alla cosa: e quindi nient' altro, se non ciò, che udimmo da S. Agostino e da S. Tommaso: val quanto dire, la medesima luce della ragione, per cui lo spirito conosce il vero, ma-

nifestargli ancora, che egli lo conosce. Non solamente adunque secondo la nuova, ma anche secondo l'antica filosofia, la teorica della certezza deve dimostrare nel nostro conoscere stesso una proprietà, in forza di cui esso sia posto al sicuro dall' inganno. Infatti il Cartesio si è studiato di farlo, a riguardo della prima proposizione, dalla quale egli muove; ma lo ha fatto solamente a riguardo di questa unica proposizione; ed in ciò noi troviamo il lato difettivo del concetto, che egli si fece del suo còmpito, ed inoltre la ragione, per la quale l' intiera sua teorica non potè fare buona pruova.

Egli dimostra che la cognizione, la quale lo spirito ha della sua esistenza, è tale, che non può in alcuna guisa divenirgli incerta; e sebbene, nell' ulteriore spiegazione della coscienza di sè stesso, egli sia restato di gran lunga indietro a ciò, che molto prima di lui ne aveano insegnato gli Scolastici (n. 105 e segg.), si studia tuttavia, qui almeno, di stabilire la certezza del conoscere sopra la sua medesima natura: cioè sopra l' intuito, che abbiamo del conosciuto. Ma ogni altro conoscere, sia nel giro della esperienza, sia in quello della specolazione, secondo il Cartesio, non ci diviene certo, se non poi, che ne abbiamo trovata una malleveria nella santità di Dio. Salvo dunque l' unica cognizione della nostra esistenza, qualsiasi altra sarebbe appoggiata, come avviene nella Fede, sopra l' autorità di Dio. Di fatto la certezza della Fede si differenzia da quella della scienza per questo propriamente, che quella non nasce dal discernimento della cosa per sè; ma da quello della veracità di un altro. Anche presso il Cartesio adunque tutta la Metafisica, ed inoltre la

Matematica e la Fisica sono fondate sopra la conoscenza di Dio verace (1). Si vede di qui come, non ostante l' ardore, onde il Ventura combatte il Cartesio, vi ha tuttavia, nei supremi principii di ambedue, un affinità più stretta, ch' ei non s' immaginava.

Quindi non ci farà meraviglia, se come i bonaldisti, negando ogni conoscenza del divino prima della Fede, la rendono impossibile, allo stesso modo il Cartesio non trova più alcuna via legittima per venire alla conoscenza di Dio, dalla quale pure dovrebbe dipendere ogni certezza. E per fermo, soltanto per la conoscenza, che Dio infallibile non lo induca in errore lo spirito riceverebbe una guarentigia di verità pel suo pensare. Ma come poi potrà esso spirito riuscire a questa cognizione appunto di Dio infallibile? Se innanzi a questa gli è certa solamente la sua esistenza, ma non ancora quella proprietà, per cui è capace di conoscere il vero, come potrà dalla sua esistenza procedere ad altre cognizioni? Egli non può, dice il Cartesio, affidarsi al suo pensare, per quanto questo sia chiaro e necessario: neppure a quello, pel quale scorge le semplicissime proposizioni dell' Aritmetica; e si vorrà poi, ch' ei si affidi a quel pensare, per cui trova che Dio è, che Dio l' ha creato, che Dio è verace?

287. Ma il Cartesio non si sarebbe così bruttamente ingannato, se avesse avuto innanzi agli occhi,

(1) Atque ita plane video, omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. *Medit. V.*

Ma è da notare, che il Cartesio per questo *perfecte scire* non intende altro, che un assenso assolutamente certo; e che questo sia impossibile senza quella cognizione di Dio, cerca dimostrarlo, nel luogo addotto, dalla geometria.

non che altro, la dottrina comunissima degli Scolastici intorno ai principii. Intendendosi per questi alcune proposizioni, la cui verità non viene conosciuta da altre, ma si palesa da sè medesima, debbono essere cosiffatte, che nel soggetto stesso si trovi la ragione, per la quale il predicato gli viene attribuito, come prima si sia compresa la significazione del soggetto e del predicato. Siffatte proposizioni adunque, dicevano gli Scolastici, divengono certe, pel semplice esame della loro contenenza; in quanto che un tale esame produce nell' uomo la coscienza di vedere la verità di quelle proposizioni stesse, e di vederla per modo, che e' non abbia bisogno per esse, oltre di questa sua visione, d' alcun' altra malleveria. Egli, a rispetto di somiglianti proposizioni, trova la conoscenza della verità e l' impossibilità d' ingannarsi, come un fatto; e solo per questo può da quelle procedere, come da sicuri principii, ad ulteriori cognizioni. Se altri, per esempio, non iscorgesse la verità della proposizione, che il tutto è più grande di ciascuna delle sue parti, si potrebbe aiutare a fargliela conoscere, insegnandogli ad esaminare il concetto di tutto e di parte. Ma chi negasse, con tutto ciò, di averne una cognizione assolutamente certa; ed in quella vece sostenesse, col Cartesio, di non potere veramente dubitare di siffatte proposizioni, finchè pensa solamente ad esse; ma bene poterne dubitare, tosto che ricorda la possibilità di essere stato creato, non da un Dio santo e verace, ma da un genio maligno, con una natura in tutto soggetta all' errore; chi, dico, così parlasse, già sarebbe di guarigione disperato. Perocchè di tutte le prove e dichiarazioni, onde altri tentasse persuaderlo di do-

vere la sua esistenza, non al padre della menzogna, ma sì al padre della luce, potrebbe e dovrebbe colui asserire il medesimo, che di quei primi principii; e quindi sarà condannato a perire, senza speranza di salute, nel suo Scetticismo.

Perfino il Cartesio si vide finalmente astretto a concederlo. Gli si obbiettava: Se la certezza di tutte le cognizioni, anche delle più chiare e determinate, dipende dalla certezza della cognizione di Dio, non potrebbe lo spirito conoscere con certezza neppure la sua propria esistenza, finchè non abbia conosciuto Dio (1). Ed egli a ciò rispondeva, darsi tra le cognizioni intellettuali alcune sì chiare, ed insieme sì semplici, che non possono essere pensate, senza essere, al tempo stesso, tenute per vere. Intorno a queste non è possibile alcun dubbio, perchè per dubitarne, la mente deve pensarle. Ma si dànno pure altre cognizioni, le quali, sebbene egualmente chiare, non sono tuttavia immediatamente tali, ma vengono dedotte da altre. Anche di queste non è possibile alcun dubbio, finchè allo spirito sono presenti le ragioni, dalle quali esse vengono conosciute; bensì quando ricordiamo non più la dimostrazione, ma solamente la conseguenza. Soltanto di queste ultime, non delle prime, asserire egli, che ci diventano certe soltanto per la cognizione di Dio. Sarebbe cosa molto difficile accordare questa spiegazione del Cartesio con ciò, che egli stesso dice, circa il medesimo oggetto, nella sua opera più grande pubblicata posteriormente (2). Pure lasciamo ciò da parte, ed ammettiamo la sua spiegazione. Difende

(1) Medit. Obiect. II. Tertio.
(2) Princ. phil. p. I. n. 5. V. sopra n. 285.

egli per questa il punto di partenza della sua filosofia; val quanto dire, dicendo altri: *io penso, dunque sono,* non deduce la sua esistenza, per una conseguenza, dal suo pensare; ma la conosce, come un che evidente per sè stesso, per un semplice sguardo dello spirito. Perciocchè, per formare quella conseguenza, dovrebbe prima aver conosciuta la proposizione universale: *tutto ciò che pensa, esiste;* ma veramente egli conosce anzi questa proposizione universale dal medesimo sperimentare in sè stesso, che sia impossibile pensare senza essere. La conoscenza adunque della propria esistenza appartiene al novero di quelle semplici proposizioni, delle quali non è possibile alcun dubbio (1). Bene sta! Ma in questo stesso è contenuta ancora la confessione, che la cognizione della propria esistenza non è l' unica, che per lo spirito abbia immediata certezza; ed il Cartesio dichiara espressamente, che egli, non dei principii, la cui cognizione gli Scolastici chiamano *intelligenza,* ma delle

(1) Ubi dixi, nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscumus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, *quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus:* principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari...... E però leggiamo (princip. phil. p. I. n. 5.) Dubitabimus etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota. Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque enim, cum qui dicit: ego sum sive existo, — existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo. quod si eam ex syllogismo deduceret, novisse prius debuisset istam maiorem: illud omne, quod cogitat est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, nt cogitet, nisi existat. *Resp. secund. Tertio. cf. Quarto.*

conseguenze, dedotte da quelli, le quali appartengono alla *scienza,* ebbe affermato, non potere esser certe, che per l'autorità di Dio.

288. Ma sarà poi difficile il convincerlo, che egli, per non mettersi in contraddizione con sè medesimo, deve egualmente rinunnziare a quest' ultimo sutterfugio ? Egli non può sostenere la certezza della cognizione di sè, senza concedere, che i principii del puro pensare abbiano la medesima certezza; e noi aggiungiamo , che non può conoscere l' esistenza di Dio , se prima non gli sia divenuto, allo stesso modo, chiaro, non potersi dubitare delle conseguenze più di quello, che si possa dei principii. La maniera, onde, dalla semplice idea di Dio, venga dall'uomo conosciuta la di lui, esistenza cerca il Cartesio di dichiararla con un esempio tratto dalla geometria. « Come ognuno, (dice egli) dallo scorgere, che l' idea del triangolo racchiude necessariamente, che i suoi tre angoli uguaglino due retti, viene fermamente persuaso, che un triangolo deve avere realmente tre angoli, i quali sono uguali a due retti; così ancora ognuno, da questo solamente, che egli vede , l' idea di essere perfettissimo racchiudere una necessaria ed eterna esistenza , deve inferire la conseguenza , che l' essere perfettissimo esiste (1). » Ma, dato pure che la prova sia esatta, nessuno tuttavia, in virtù di essa, potrà ottenere la certezza della illazione , se non sia persuaso , che appunto questo pensare, pel quale è proceduto, non lo inganna. Ora il Cartesio sostiene , che di ciò nessuno può essere persuaso , finchè non abbia conosciuto sì l' esistenza

(1) Principia phil. P. I. §. 14.

di Dio, e sì le altre verità, di cui si parlava; ed egli, tra gli esempi di quelle proposizioni, le quali non ci diventano certe pel nostro pensare, reca appunto quella degli angoli del triangolo (1). Se dunque questo pensare non è sicuro, come sarebbe poi sicuro quello, pel quale egli vuole riuscire alla cognizione della esistenza di Dio?

Ma si osservi, che il Cartesio, a fondare la certezza di tutto il pensare, ha avuto bisogno, nón solo di quella prova, che dicemmo, della esistenza di Dio; ma ancora di alcune altre, le quali non possono essere riguardate, siccome semplici spiegazioni di concetti. L' idea di essere supremo inchiude certamente in sè tutte le perfezioni; ma per quinci procedere ad attribuirgli la veridicità, deve pure la mente aver conosciuta questa, come una perfezione, e quindi ancora l' ordine morale. Nè basta. Il Cartesio deve inoltre dimostrare, che, sebbene non ripugni a quella perfezione di Dio l' averci così costituiti, che possiamo errare in molti punti, le ripugna tuttavia, che possiamo anche allora errare, quando siamo conscii di conoscere con chiarezza e distinzione. Finalmente colla

(1) Sic, exempli causa, cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote geometriae principiis imbuto, apparet eius tres angulos aequales esse duobus rectis; nec possum non credere, id verum esse, quamdiu ad eius demonstrationem attendo; sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder, me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere, ut dubitem, an sit vera, siquidem Deum ignorem: possum enim mihi persuadere, me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar, quae puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim, me saepe multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum aliis rationibus adductus falsa esse iudicavi. *Med. quinta. Cf. Ep. P.* 1. *ep.* 81.

semplice esistenza di Dio non è dato ancora, che egli sia Creatore nostro, e di tutte le cose. Adunque anche questo deve dimostrare il Cartesio; ed egli lo fa d'una maniera, la quale, per lo meno, non è più semplice della già adoperata da tutti i filosofi avanti di lui. Ora dalla certezza, con cui lo spirito conosce tutte queste verità, dipende la certezza, onde dev'essere dotata la finale conclusione; che cioè l'uomo non può essere creato dal Dio veracissimo, con una facoltà ingannevole di conoscere; ma anzi la conoscenza certa di quest'ultimo vero ha per condizione, che gli siano indubitatamente certe le verità, per le quali deve giungere ad essa. Si è dunque il Cartesio manifestamente, pel suo metodo, rinchiuso in un cerchio, dal quale non potrà giammai trarsi fuori. Se allo spirito nulla è certo immediatamente, salvo la propria esistenza, o, che vale altrettanto, nulla può essere certo, se non per l'autorità di Dio, non potrà da questa sua esistenza conoscere verun'altra cosa; ed egli, nella coscienza di sè, avrà ben trovato un punto, nel quale può fermarsi, ma non ha in alcun modo trovato un punto, dal quale potrebbe muovere.

289. O forse si giustificherà il Cartesio concedendo, che una conseguenza sia certa, finchè restano presenti al pensiero le prove, per le quali essa venne dimostrata? Veramente noi possiamo spesse volte permettere in noi un dubbio di certe conseguenze, le cui prove non sono presenti al pensiero, non ostante la memoria di averle una volta chiaramente conosciute; ma se la possibilità di un tal dubbio si estende, come si fa dal Cartesio, a tutte le conseguenze; e di qui si deduce, che lo spirito non sia certo, se esso sia fatto

o no per la conoscenza della verità (1); non si vede da prima perchè mai il dubbio dovrebbe entrare allora solamente, quando caddero dalla memoria le ragioni, dalle quali la verità fu conosciuta. Perciocchè, se con questa conoscenza non è unita la coscienza di non potersi ingannare, potremo tenere per effetto di una illusione l'assenso, che nasce in noi alla rappresentanza delle ragioni, niente meno di quello, che nasce, quando posteriormente ce ne ricordiamo. A ciò s'aggiunge, che non è possibile alla nostra mente abbracciare molti pensieri, e meno ancora un'intiera serie di pensieri con un guardo così chiaro, come lo esige il Cartesio. Noi, se vogliamo pensare con distinzione e chiarezza, dobbiamo progredire da una conclusione ad un'altra. Se dunque la coscienza di avere conosciuta una qualche cosa, come legittima illazione, non dà più certezza, come prima le ragioni, da cui la deducemmo, cessino di essere presenti al pensiero, non sarà più sicuro alcun pensare discorsivo, vale a dire alcun pensare umano, e quindi anco e segnatamente quello, nel quale il Cartesio vuol fornirgli

(1) Invenit (mens apud se) communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, et quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic v. g. numerorum et figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, quod si *aequalibus aequalia addas, quae inde exurgunt, erunt aequalia* et similes; ex quibus facile demonstratur tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis etc.; ac proinde haec et alia sibi persuadet vera esse, quamdiu ea praemissis, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, *cum postea recordatur se nondum scire an forte talis naturae creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare*, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae originis auctorem agnoverit. *Princ. phil. p.* 1. *n.* 13.

una solida base. Come abbiamo veduto, egli ha mestieri di un' intiera catena di prove, per riuscire alla finale conclusione, che il nostro spirito è fatto per la verità. Se dunque ogni conoscenza mediata divenisse incerta allo spirito, appena esso non riguardasse più alle prove, dalle quali l' ha dedotte; dovrebbe, a cagione di esempio, mentre cerca di conoscere la veracità di Dio, cominciare di nuovo a dubitare della esistenza di lui, e perdere la persuasione che Dio è santo, mentre si occupasse della ricerca, se egli lo abbia creato. Finalmente, per la stessa ragione, per la quale, secondo lui, sono incerte le rimanenti cognizioni, dovrebbe di nuovo essere recato in dubbio il risultato di questa intera dimostrazione, anche quando egli la potesse compiere. Di fatti, a rispetto di essa, non dovrebbe lo spirito sentirsi molestato dal pensiero, non forse un genio maligno l' abbia fornito d' una facoltà del tutto ingannevole di conoscere? Siccome adunque il Cartesio non potè salvare la certezza della coscienza di sè, senza concedere, che si diano anche altre cognizioni immediate niente meno certe; così deve egli, per assicurare la conoscenza, che Dio ci abbia fatti per la verità, concedere altresì la certezza del conoscere mediato: vale a dire presupporre ciò, che vuole dimostrare.

290. Ma non abbiamo noi forse a temere, in questa ricerca, il rimprovero, che il Günther, in somigliante occasione, fa non a torto ai suoi avversarii (1); che cioè noi siamo tanto addietro, da riguardare, come poveri scolari, le antinomie di poderosa intelligenza per circoli viziosi? Non già. Se il Cartesio avesse in

(1) Capi di Giano, Vol. 1. pag. 259

prima indicata nel conoscere stesso, che lo spirito fa, quella condizione, che lo pone al sicuro dall'inganno; e se si fosse poi dalla nostra esistenza elevato alla conoscenza del primo autore di lei; avrebbe certamente, dalla esistenza e dalle proprietà di Dio, potuto di nuovo provare la propria esistenza, e la facoltà di conoscere il vero. Perocchè in tal modo avrebbe perfezionata per la via della sintesi la conoscenza, guadagnata per quella dell'analisi. Ma dichiarando questa seconda via per mal sicura, ha resa affatto impossibile la prima; e partecipa così alla sorte di coloro, i quali vogliono riputare la cognizione di Dio per la prima, che sia certa. Quindi gli opponiamo ancora ciò, che abbiamo detto contro il de Bonald. O si deve mostrare cogli Scolastici, che il nostro spirito , per la medesima luce , nella quale conosce il vero, conosce ancora la verità del suo conoscere; e quindi assegnare nello spirito stesso il principio del suo conoscere, ed il motivo della sua certezza: o non mai si troverà un punto fisso, sia per la Fede, sia per la scienza.

CAPO II.

DELLA CONOSCENZA DELL'IDEALE.

Ci occorre in questo capo da esaminare la dottrina degli Scolastici intorno ai Principii, nello stretto senso della parola; e quindi intorno a quelle comuni verità, che sono il fondamento del nostro pensare. Ma avremo da esaminare principalmente due rimproveri. Da prima si vuole, che gli Scolastici abbiano bensì parlato molto dei principii e della loro certezza; ma non abbiano saputo dar conto nè della relazione, che questi

hanno tra loro, nè del fondamento di quella certezza. Quindi la loro dottrina mancherebbe di ogni profondità e solidità scientifica. Per la stessa ragione si vuole, che quegli antichi non abbiano nè tampoco conosciuto il valore intrinseco dei principii, ed abbiano esagerato il pregio di quel pensare, che solo per loro viene determinato. Finchè pensiamo solamente l'universale e l'astratto, rimaniamo sempre nel giro del semplice ideale e del possibile. Si vuole dunque, che gli Scolastici a questo pensare abbiano, senza più, attribuito una realità obbiettiva non altrimenti, che se quello avesse per contenuto lo stesso reale; e quindi che non abbiano neppure conosciuto il bisogno d'un fondamento scientifico del nostro pensare ed assentire. Cominciamo dalla definizione e partizione dei Principii.

I.

Definizione e partizione dei Principii.

291. Non si suole porre in dubbio, che il Cartesio abbia errato, quando volle, che si considerassero come incerti gli stessi supremi principii della scienza, e per incerte altresì le conseguenze da quei dedotte, finchè non se ne fosse trovata una malleveria nell'autorità di Dio. Ma si celebra tuttavia, come suo incomparabile merito, l'essersi almeno sforzato di dare un fondamento a tutto il conoscere, avendo, per riuscirvi, assegnato, quale punto di partenza, la coscienza che ha di sè lo spirito pensante. L'antica Scolastica, così pensa il Günther, viene invero spesso a parlare della certezza e della infallibilità dei principii; ma si contenta di rimetterci, per certificarcene, alla osservazione

empirica di noi stessi, in forza di cui gli intuiamo. A sentir lui, essa non si sarebbe neppure proposta la questione, quale tra i principii, che nominò primi, possa essere il supremo: tanto fu lungi dal rintracciare l'origine ed il valore intrinseco dei medesimi (1).

Egli deve, per cominciare da questo punto, parere veramente strano, come il Günther potè asserire, che la Scolastica non abbia cercato, quale tra i principii del pensare sia il primo. E chi non sa, che già Aristotele ne parla in più d'un luogo? Egli si decide pel principio di contraddizione (2), e gli Scolastici non hanno preterito di trattarne diffusamente. Principii erano per essi quelle proposizioni, di cui ci serviamo nella dimostrazione, ma esse stesse non vengono dimostrate; in quanto la loro verità non è conosciuta da altre, ma si conosce da loro stesse. Quelle pertanto debbono, come già fu notato, essere cosiffatte, che si trovi la ragione, per cui il predicato viene attribuito al soggetto, nel soggetto stesso, sì tosto che siasi rettamente compresa la significazione del soggetto

(1) In questa Sezione (dice egli), dove si parla dei primi principii dell' antica Scolastica, e della loro immediata certezza, che stabilisce insieme l' infallibilità relativa (della ragione), abbiamo per le mani un' altra questione; cioè come accada, che quei principii vengano *tutti* detti *primi*, dovendosene fra essi o fuori di essi dare *uno*, che abbia la preferenza sopra tutti gli altri?........ Relativamente a tale questione pare, che non sia meglio riuscito all' antica Scolastica coi suoi principii infallibili, di quello che alla scuola critica dei nostri giorni colle sue leggi del pensiero a priori e le sue quattro categorie. Anche quelle stavano lungamente, l' una accanto all' altra, ammirandosi mutuamente, non sapendo che erano state tutte scavate dallo spirito, e proprio sul terreno dell' empirica osservazione di sè stesso. *Le Teste di Giano pag.* 322.

(2) Metaph. lib. 4. c. 3. (al. 7.) text. 27. Poster. lib. 1. c. 11. (al 8) text. 26.

e del predicato. Ora si distinguevano primamente i principii, che sono proprii d' una particolare scienza, da quelli, che sono comuni a parecchie o ad ogni scienza (1). Supremi principii di una qualsiasi scienza sono quelle proposizioni, per le quali viene determinato il suo oggetto, e questo viene spiegato in quanto ai suoi attributi essenziali. Così l'aritmetica spiega che cosa è numero, la Geometria che cosa è superficie, la Fisica che cosa è corpo, l'Estetica che cosa è bello, l'Etica che cosa è bene morale; ed in queste spiegazioni propongono quelle scienze i loro rispettivi supremi principii. Ma, a progredire dai medesimi, mediante la dimostrazione, alla cognizione di altre verità, ogni scienza ha d' uopo di certe fondamentali proposizioni, le quali non sono sue proprie, ma comuni con altre. L'Aritmetica, ad esempio, a dimostrare, dal concetto e dagli attributi del numero, le sue proposizioni, deve servirsi del principio dell'uguaglianza; il quale trova parimenti in altre scienze la sua applicazione. Ma, inoltre, quegli oggetti delle particolari scienze non vengono perfettamente conosciuti, se non dalla relazione, che essi hanno tra loro, e con ogni altro essere. Ma questa relazione si considera nella Metafisica, dalla quale si cerca più profondamente che cosa sia il vero, il bene, la quantità, il corpo ecc. La metafisica dunque conduce ad una più alta conoscenza dei principii di tutte le altre scienze; e quindi, potendosi riguardare come fondamento delle medesime, viene eziandio detta: *prima filosofia e scienza delle scienze.* Quelle proposizioni adunque, che la stessa Metafisica riconosce come suoi principii, e per le quali

(1) Aristotele li chiama ecc. dignitates; gli Scolastici li dicono ecc.

essa fonda quelli delle altre scienze, debbono essere i supremi tra tutti. Avendo dunque la Metafisica per proprio oggetto l'essere, in quelle proposizioni, che vengono proposte intorno all'essere ed ai suoi attributi trascendentali (unità, verità, bontà), debbono contenersi i supremi principii di tutto lo scibile. Per essi la Metafisica dichiara e fonda i principii delle altre scienze, ed in essi sono ancora contenute quelle proposizioni fondamentali, per cui sì la metafisica stessa, e sì qualsiasi altra scienza viene guidata nella conoscenza di alcune verità da altre. Nella Metafisica appariscono quelli, come leggi dell'essere; nella Logica, come leggi del pensare; sendo che in tanto il pensare è vero, in quanto risponde all' essere.

292. Questa è in compendio la dottrina, che, sopra tale materia, s' incontra tanto presso gli antichi, quanto presso i nuovi Scolastici (1). Se dunque, secondo essi, sono da riguardarsi, quali supremi principii, quei semplicissimi pronunziati, che vengono proposti intorno all'essere stesso, quale tra questi dovrà, alla sua volta, valere per principio assolutamente primo? Intorno a ciò non furono gli Scolastici in pieno accordo tra loro. Aristotele dà per tale, come già fu detto, il Principio di *contraddizione,* la cui formola nella Metafisica si è: *idem non potest esse et non esse;* nella Logica *idem non potest de eodem affirmari et negari.* Ma egli reca più d'una volta, insieme con questo, il principio dell'*escluso mezzo: Necesse est quodlibet esse vel non esse.* Alcuni Scolastici pertanto erano di avviso, che piuttosto que-

(1) S. Thom. in Arist. lib. 1. post. lect. 5. et lect. 17—20. Sylv. Maurus in Arist. lib. 1. poster. cap. 6.—12. Suarez Metaph. disp. 1. sect. 4. et disp. 3. sect. 3.

sta proposizione sia da considerarsi, come supremo principio d'ogni scienza; altri si determinarono per quello dell'identità; la più parte tuttavia aderì ad Aristotele. A questi appartiene anche il Suarez; e fia pregio dell'opera udirlo, intorno alla relazione del principio di contraddizione con quello d'identità. Come sopra fu dichiarato, il supremo principio di ogni scienza è il concetto del suo obbietto. Perocchè dal concetto dell'obbietto si procede a stabilire scientificamente le sue proprietà essenziali, e tutto ciò, che inoltre viene insegnato intorno ad esso. Quindi il fondamento di ogni dimostrazione, da cui sia prodotta una scienza propriamente detta, si è la verità della proposizione, nella quale dell'oggetto vengono predicate le note, di cui è costituito il concetto: e ciò appunto si presuppone od acchiude dal principio dell'identità; cioè che le note corrispondano al concetto. Frattanto, oltre a questa diretta dimostrazione, la quale inferisce la verità della cosa dalle sue cagioni, se ne dà eziandio una indiretta, che dimostra la verità della cosa dall'impossibilità del suo contrario (1). Ora questa specie di dimostrazione poggia sempre sopra il principio di contraddizione; poichè allora in fine è pienamente dimostrata l'impossibilità d'una qualche cosa, quando si è giunto alla conseguenza, che se fosse, la medesima cosa sarebbe insieme e non sarebbe. Di qui deduce il Suarez, che Aristotele abbia con ragione dichiarato questo principio di contraddizione per l'assolutamente primo. Perocchè per esso vengono ancora, almeno indirettamente, dimostrati quei principii me-

(1) Gli Scolastici nominano la prima *demonstratio de necessario....* la seconda *demonstratio ad absurdum....*

desimi, dei quali non può darsi alcuna diretta dimostrazione. Di fatto ogni proposizione, in cui emettiamo della cosa una qualsiasi enunziazione, e fosse pur solamente la sua essenziale costituzione, in tanto può adoperarsi come principio sicuro, in quanto si vede insieme, che non potrebbe della stessa cosa asserirsi anche il contrario; ed essendo ciò vero non solo del principio, da cui partiamo, ma eziandio di ogni proposizione, per la quale procediamo, e della stessa conclusione finale, ne segue, che il principio di contraddizione è la condizione di ogni certezza del nostro conoscere.

293. Ma per questa esposizione di ciò, che gli Scolastici solevano insegnare intorno ai supremi principii, non viene forse confermato quel rimprovero, che essi siensi solamente occupati dei principii dell'intelletto astraente, trasandando il principio della comprensione, il *principio di causalità?* Mentre cioè il Günther biasima l'antichità di non avere cercato del supremo tra i primi principii, altri estolle piuttosto, come merito insigne della nuova filosofia, e specialmente della leibniziana, l'avere introdotto nella scienza, accanto al principio negativo di contraddizione, il quale solo altra volta si era proposto quale supremo, il positivo della ragione sufficiente. Frattanto non possono così parlare coloro, che limitano il principio di causalità, come spesso avviene, all'essere contingente così, che la sua formola sia: *Niente succede, o vien fatto senza ragione sufficiente.* Perocchè, in questa limitazione, esso dice il medesimo, che espressero gli antichi, se non più rettamente, certo con maggiore significazione con quel noto: *non datur effectus sine*

causa. Nondimeno questa proposizione deve e può estendersi sopra tutto l'essere e conoscere: niente può essere (e conseguentemente niente asserirsi), senza ragione sufficiente; ed in questa sua universalità appartiene, senza dubbio, ai supremi principii. Ora è fuori di dubbio, che gli Scolastici non sogliono citarlo, sotto tale o simile formola, espressamente come principio; ma vediamo se esso, nella loro esposizione della conoscenza scientifica, abbia avuto conveniente luogo, quantunque non sotto quella precisa formola.

Gli Scolastici con Aristotele diedero per perfetto e per propriamente scientifico, quel solo conoscere, per effetto del quale la verità della cosa viene conosciuta dalla sua cagione (1); e per conseguenza valeva per essi, quale dimostrazione scientifica, quella, che inferiva ciò, che doveasi dimostrare, dalla cagione ond'esso è (2). Se vogliamo, ad esempio, dimostrare l'incorruttibilità dell'anima umana, dobbiamo cercare la ragione, per cui una cosa è incorruttibile; e, trovata quella ragione nella semplicità della sostanza, possiamo tosto inferire in questo modo dalle due proposizioni: Ogni sostanza semplice è incorruttibile; ma l'anima umana è sostanza semplice; dunque l'incorruttibilità è propria di lei. Quindi ebbe origine l'assioma d'Ari-

(1) Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte apprehendere eius veritatem: eadem enim sunt principia (τοῦ) esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex 2. Metap.... Oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. *S. Thom. in Arist. lib. I. Post. lect.* 4.

(2) Manifestum est, quod causa est medium in demonstratione, quae facit scire; quia scire est causam rei cognoscere. *Ibid. lib. II. Post. lect.* 1. *conf. lect.* 9.

stotele, il mezzo di dimostrazione, che risponde al mezzo termine del sillogismo, essere la cagione.

294. Dagli esempii citati si può raccogliere, che in una investigazione scientifica non dobbiamo risolvere dalla sua causa soltanto la questione *onde* una cosa sia, ma anche *se* essa sia *tale* o *tale*. Anzi la conoscenza altresì, che una qualche cosa *sia,* allora solo diviene scientifica, quando viene attinta dalla ragióne per cui essa è. Ma come potrà ciò aver luogo eziandio nella questione intorno alla *quiddità* delle cose? L'antica filosofia distingueva le cagioni, che sono nella cosa stessa, da quelle, che sono fuori di lei. Nella cosa stessa ciò, che è espresso dal suo concetto, costituisce la cagione del suo essere proprio *(principium formale),* la quale nei corpi è contrapposta alla materia *(principium materiale),* come il determinante al determinabile. Ma la cagione *per la quale* è, la cagione *per cui fine* è la cosa, e vuol dire la cagione efficiente e la finale, se si parla dell'essere creato, sono poste fuori della cosa. Dicevamo: se si parla dell'essere creato; perciocchè in Dio la ragione del suo essere proprio, cioè la sua essenza, è insieme la ragione ed il fine di sua esistenza. Quinci è, che, se conoscessimo la sua essenza com' è in sè, conosceremmo ancora da essa e per essa la sua esistenza ed il fine della medesima. Ma nella creatura, a rispetto della quale questi principii sono diversi e subordinati tra loro, può anche l'uno essere conosciuto dall' altro; e così procedendo dai sommi principii, la conoscenza stessa viene perfezionata. Come nei corpi, senza dubbio, il principio materiale è subordinato al formale, così deve quello, che dà alla cosa la sua esistenza, essere superiore ad ambedue;

parimenti ciò, che determina questo principio all'efficienza, può essere considerato, come suprema ragione della cosa; e perciò il fine viene altresì nominato *cagione delle cagioni*. Sebbenè adunque la cognizione della cosa dalla sua essensa sia una cognizione dalla cagione, diventa tuttavia una scienza ancora più perfetta, quando intendiamo l'esistenza e l'essenza medesima dalla causa, onde nasce la cosa, e dal suo fine. Così dalla vita intellettuale dello spirito si dimostra veramente, che esso è una sostanza immateriale, e perciò non può essere generato, sì solo creato da Dio; ma appunto di qui, che esso non può avere per cagione, che la divina intelligenza e potenza, e per termine di sua esistenza non può avere, che il possesso di Dio, si acquistano ulteriori e più profonde conoscenze intorno all'essenza dello spirito. In simil guisa possiamo conoscere molte cose dalle loro supreme cagioni; e non vi ha dubbio, che le conosceremmo perfettamente tutte in quanto al loro essere, alla loro natura, ed alla loro destinazione, se ci fosse dato conoscerle dall'operazione e dal fine di Colui, che è la prima causa, e l'ultima ragione di tutto.

295. Questi sono i pensieri, che svolgono gli Scolastici, spiegando quel libro della Logica aristotelica, al quale abbiamo rimesso il lettore. Aristotele avea, nei libri precedenti, ἀναλύτικα, considerata la forma della dimostrazione, principalmente il sillogismo: nei due seguenti vuole dimostrare, per qual via questo nostro pensare discorsivo ottenga un risultamento, che sia certo. Dopo avere dunque dimostrato nel primo, che la pruova deve cominciare da ciò, che è noto per sè stesso, e quindi immediatamente certo, necessario

ed immutabile, e però dai principii, mostra, in questo secondo, che tuttavia, per questi principii, allora solamente arriviamo ad una vera scienza, quando abbracciamo in essi le cagioni delle cose, e quindi da esse deducendo, progrediamo alla loro cognizione. Non viene forse dunque in piena luce, sì nella definizione e sì nella più ampia teorica della scienza, il principio della causalità, anche senza essere espresso in una formola, secondo tutto il suo valore? E non vogliamo noi, con questa proposizione, stabilire, che non solo non possiamo affermare alcuna cosa senza ragione, ma eziandio che, per possedere una vera scienza, dobbiamo appoggiare le nostre asserzioni alla cagione, per la quale è ciò che affermiamo? Si dia pur quindi, come merito della recente filosofia, l'avere perfezionato, per la considerazione del principio di causalità, la teorica delle leggi del pensare; non si avrà per questo il dritto di rinfacciare all' antica, che nella sua non sia stato riconosciuto il discorrere, che muove dalle cause, quale condizione della vera scienza. Solamente ciò volevamo dimostrare; giacchè nè qui, nè altrove è nostra intenzione negare, che la filosofia dell' antichità possa essere perfezionata per mezzo di ciò, che è stato posteriormente recato in mezzo.

II.

Conferma dei Principii da loro stessi, e dalla natura dello spirito conoscente.

296. Secondo il Günther, la Scolastica non avrebbe saputo altro intorno alla certezza ed all' origine dei principii, se non che *essi sieno stati scavati dal ter-*

reno della osservazione empirica, la quale lo spirito fa sopra sè stesso. Per mostrare adunque, come possa ottenersi una molto più profonda conferma dei medesimi dal punto fisso di Cartesio, mette da prima innanzi le memorabili parole di S. Agostino: *Intima scientia est qua nos vivere scimus*, e quelle più importanti ancora: *Per hanc* (lucem mentis) *intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc lucem rursus intelligo.* Con un tal precedente lavoro dei secoli scorsi, si sarebbe dovuto (secondo che egli opina) arrecare a questa teorica dei principii alcuna cosa di meglio; e nominatamente si sarebbe dovuto mostrare, che, sebbene una dimostrazione logica dei principii sarebbe necessariamente un *regressus in infinitum,* non per questo tuttavia ogni dimostrazione deve dirsi impossibile. Se lo spirito può anche conoscere il suo conoscere, deve potersi eziandio accertare della sua certezza. E come ciò? Anche alla cognizione del proprio essere, segue egli a dire, viene lo spirito indeliberatamente; ma perchè egli giunge a quella cognizione per la facoltà, che ha di distinguere sè in sè, cioè di contrapporre sè stesso, come essere, a sè, come operante, appunto per questo è eziandio capace di ricercare l'origine della cognizione di sè stesso, e (ci sia lecito compiere così il discorso aforistico del Günther) comprendere da quella qualità di sua natura, come e perchè egli sia certo di sè stesso. In ciò adunque avrebbe ancora trovato la ragione, per cui si dà per lui un conoscere del suo conoscere, e per questo una certezza.

297. Qui dunque è da vedere, se infatti gli Scolastici non abbiano avuto alcun sentore di una più pro-

fonda conferma dei principii, e nominatamente se non abbiano saputo spiegare la loro certezza dalla coscienza, che il conoscente ha di sè stesso. Vero è, che essi sogliono dire, con S. Tommaso, potersi i principii dimostrare gli uni per gli altri; ma nella presupposizione, che tutti sieno incerti, cessare ogni dimostrazione, e per conseguenza ogni scienza; perciocchè essendo ogni dimostrazione un progredire dal noto all'ignoto, dal certo all'incerto, essa presuppone sempre un qualche principio noto e certo. Ma dichiarata pure per impossibile la dimostrazione logica di tutti i principii, non si credette tuttavia doversi rinunziare a qualsiasi altra confermazione dei medesimi. Anzi noi incontriamo presso il Suarez proposta l'espressa questione: *In qual guisa la Metafisica stabilisca e difenda ancora i supremi principii di tutto lo scibile?* Essa lo fa, risponde egli, in prima per una più intima investigazione e determinazione dei concetti; in quanto cioè ricerca che cosa sia *essere, sostanza, accidente, realità, potenza* ecc. Perciocchè, sendo la verità di quei supremi principii palesata da loro stessi, deve questa cognizione venire molto chiarita per una dilucidazione scientifica del loro contenuto, cioè di quei concetti (1).

Per un siffatto esame dei concetti viene rischiarata quella luce, nella quale, come gli Scolastici diceano, noi intuiamo la verità dei principii in loro stessi.

(1) Cum enim haec principia in re non habeant intrinsecum et quasi formale medium (demonstrationis), quo illorum extrema connectuntur, per se cognoscuntur ex cognitione terminorum: unde nihil magis potest ad eorum cognitionem iuvare, quam scientifica et evidens notitia terminorum seu ratio eorum, qualis in hac scientia traditur. *Metaph. disp. I. sect.* 4.

Ma è poi vero, che gli Scolastici, quando si trattava di questa luce e di questa intuizione, non hanno saputo appellarsi ad altro, che all'osservazione empirica di loro stessi, tralasciando notantemente di usufruttuare quel pensiero di S. Agostino, che cioè la certezza nasce in noi da questo, che lo spirito, conoscendo il vero, conosce insieme di conoscerlo? Il Ritter al contrario attesta molte volte, che appunto questo pensiero ritorna continuamente presso gli Scolastici, e che esso forma il fondo di tutta la loro teorica intorno alla conoscenza. Essi rimettono veramente alla osservazione di sè medesimo; ma inculcano altresì, che lo spirito, osservando trova in sè, non come disse il Cartesio, la semplice necessità di tenere per vero il conosciuto; ma scorge eziandio la cagione di questa necessità, vale a dire la visione della verità del conoscere. Noi conosciamo cioè, come sopra fu detto, queste supreme proposizioni fondamentali per siffatta guisa, che insieme scorgiamo, che colui, il quale sia come noi atto a considerarle, deve pure riconoscerne come noi la verità e l'assoluta impossibilità del contrario (1). E sebbene in menti più perfette si dia una più elevata comprensione di questi principii; nondimeno la verità, che noi troviamo in essi, deve rimanere, qualunque sia il modo, con cui si comprendono. Ma contentaronsi almeno gli Scolastici di asserire la causa di questa certezza, cioè la consapevolezza di conoscere il vero, come un fatto, che lo spirito

(1) Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse; sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium. *In Arist. Poster. lib.* 1. *lect.* 19.

trovi in sè? E non hanno cercato essi ancora di comprendere questo fatto dalla natura dello spirito?

Noi udimmo sopra, come S. Tommaso dichiara la cognizione di sè dalla natura spirituale dell' anima. Avendo cioè lo spirito un essere, un vivere libero ed indipendente dalla materia, non termina il proprio operare, come il principio sensibile, nei suoi fenomeni e nella tua attività; ma ritorna da quelli a sè, o, per parlare più accuratamente, esso, per la sua attività, esce in guisa da sè, che insieme resti presso di sè. Il S. Dottore sviluppa questi pensieri appunto collo scopo di spiegare quel conoscere del nostro conoscere, pel quale diventiamo certi della verità. Perchè lo spirito conosce, non semplicemente la sua operazione, ma, per questa ed in questa, conosce eziandio la sua essenza, perciò è egli in grado di conoscere non solo il suo conoscere, ma anche le qualità del medesimo, la sua convenienza col conosciuto, e quindi la sua verità. Perchè mai? perchè non essendo altro l'atto conoscitivo, che la riproduzione ideale della cosa, dovrà quindi essere posto nella natura d' un principio conoscitivo il convenire coll' oggetto (1). E di quì noi abbiamo, colla possibile distinzione e chiarezza, quella conferma appunto dei Principii, la quale si cercava dal Günther. Per questo (così avea già prima di lui detto la Scolastica) per questo può darsi nello spirito un conoscere del suo conoscere, perchè si dà in lui un conoscere non solo la sua operazione, ma anche la sua essenza.

Ma se con ciò è dimostrata la cagione, per cui il nostro spirito in generale è capace della certezza,

(1) De verit. q. 1. a. 9. Vedi sopra n. 107. 262.

si può tuttavia sempre chiedere, se e come poi, allorchè conosce i Principii, comprenda la verità di questo conoscere dalla natura della ragione. Un tal comprendere, rispondiamo, è contenuto in quella intuizione, che fu sopra dichiarata. Noi conosciamo queste prime proposizioni fondamentali per modo, che insieme scorgiamo, che ognuno, il quale sia atto a rappresentarsele, deve ancora, come noi, riconoscerne la verità, e l'assoluta impossibilità del contrario. Perocchè ciò vale altrettanto, che scorgere, essere posto nella natura della facoltà conoscitiva il non potere comprendere altrimenti da quello che è ciò, che viene espresso in queste proposizioni. Il che si renderà ancora più chiaro da ciò che segue.

298. Gli Scolastici collegano eziandio la conferma dei principii con un altra dottrina, alla quale accennano i dotti dei nostri giorni, appiccandovi il rimprovero, che essa tanto meno avrebbe dovuto lasciarsi inosservata, quanto fu già esposta da Platone (e poteasi aggiungere da Aristotele). Questa dottrina si è, che la verità e la falsità si trovano non nei semplici concetti, bensì nei giudizii. Ma il biasimo di averla trasandata non può toccare gli Scolastici, i quali se ne occuparono molto, e taluni anche troppo (1). Noi trarremo dai luoghi di S. Tommaso e del Suarez, relativi a questo punto, ciò che v'ha di più importante. Se i concetti si considerano in sè, si può certamente di loro pronunziare la verità e la falsità; e ciò in doppia guisa. Essi sono primieramente in sè stessi veri

(1) S. Thom. Summa. p. 1. q. 16. a. 1. q. 17. a. 3. De verit. q. 1. a. 3. Caiet. in Summam S. Thomae l. c. Suarez Metaph. disp. 8. sect. 3. et. 4. disp. 9. sect. 1.

o falsi, secondo che i loro elementi sono conciliabili tra loro o pur no; essi sono secondamente veri riguardo agli oggetti, in quanto agli uni rispondono, agli altri no. Frattanto è chiaro, che, in questo secondo senso, ogni concetto è vero o falso: vero in riguardo al suo oggetto, falso in riguardo a tutto il rimanente. Ma per ciò, che concerne il nostro conoscere per concetti, quello non diventa vero o falso, se non in quanto acchiude, al tempo stesso, un giudizio. Soltanto allora erriamo per un concetto in sè falso, quando teniamo il così pensato per reale o possibile. Erravano quindi gli antropomorfiti, allorchè si rappresentavano Dio, come un essere corporeo; ed errano i recenti filosofi, che lo concepiscono, come l'essere indeterminato. Erravano quelli ed errano questi, perchè nel loro pensare non è semplicemente contenuta la rappresentanza di un Dio corporeo o d'un assoluto indeterminato; ma insieme si acchiude in quello un giudizio, che Dio possa essere corporeo, o l'assoluto indeterminato. Al modo stesso è evidente, che se il concetto in sè è vero, il nostro pensare non può divenire falso, se non perchè lo riferiamo ad un oggetto, cui non corrisponde. Se, ad esempio, un fanciullo tenesse una scimia per uomo, non errerebbe precisamente per questo, che alla vista di quell'animale si formò il concetto di uomo; ma errerebbe per ciò, che, pensando quell'animale pel concetto di uomo, giudicherebbe presso di sè, che la scimia, da sè veduta, risponde al concetto di uomo.

Ma d'onde procedono errori di questa specie? Se l'essenza delle cose ci fosse manifesta non pei suoi fenomeni, ma per sè stessa, noi la conosceremmo an-

che in tutta la sua proprietà, per un semplice guardo dello spirito. Come ora tostochè la ragione comincia a conoscere, noi pensiamo il sensibile come un essere, un che; così allora, alla prima apprensione, conosceremmo ogni cosa come un essere di questa, o di quella specie. Quindi nelle piante conosceremmo l'essere vegetale, nell'animale l'animale, nell'uomo l'essere umano, secondo la specificazione di ciascuno. In questa percezione, che è propria del puro spirito, non può aver luogo errore alcuno; in quanto ciò, che viene conosciuto per sè stesso e per un concetto semplice, o non è affatto conosciuto, o è conosciuto com'esso è. Ma noi, per formarci i concetti delle cose, dobbiamo unire i diversi attributi col concetto comune della sostanza, secondo le apparenze, che percepiamo in ognuna, per conoscere in tal modo le cose, in quanto alla loro specificazione, e così distinguerle tra loro. Sendo dunque, che noi dobbiamo servirci di tali concetti composti, pure, sebbene questi siano veri nella cognizione delle cose; possiamo tuttavia errare, primieramente, perchè non conosciamo abbastanza il contenuto del concetto, cioè le note, che questo racchiude; in secondo luogo, perchè falsamente giudichiamo i fenomeni nelle cose, alle quali applichiamo i concetti. Non potrebbe dunque altri riguardare una bestia per un essere umano, se non perchè o non avesse sufficientemente penetrato gli attributi dell'essere umano, inchiusi nel concetto di *uomo,* o riguardasse certe operazioni della bestia per tali, che suppongano quegli attributi.

Ora da questa dottrina che séguita egli per ciò, che concerne i principii? Questi sono giudizii, la cui

verità è conosciuta da sè stessa. Conoscere la verità di una proposizione da sè stessa non dice altro, che trovare nei concetti, che vengono in essa uniti pel giudizio, la ragione di questa unione. Talmente che l'errore, in siffatte proposizioni, potrebbe procedere solamente dal non aver compreso rettamente i concetti, che nelle medesime vengono mutuamente riferiti. Ora solo allora possiamo, secondo il detto, ingannarci nell' apprensione dei concetti, quando questi acchiudono diverse note. E però ogni qual volta vengono proposti principii, che poggiano sopra questi concetti composti, come avviene nei particolari rami della scienza, nell' antropologia, esempligrazia, nella zoologia ecc.; in questi casi, diciamo, può insinuarsi l' errore; e perciò sono questi principii, come sopra fu osservato, capaci e bisognosi di pruova. Non avviene così coi sommi principii di tutta la scienza. Perocchè questi, poggiando sopra quei semplici elementi, senza cui non può formarsi alcun concetto composto: *essere, unità, cagione* ecc.; essi sono giudizii, nei quali questi concetti fondamentali vengono riferiti a vicenda, uniti o separati. Se la ragione fosse soggetta ad errore anche nell' apprensione di questi elementi, e delle loro vicendevoli relazioni, non potrebbe neppure formare con coscienza concetti composti, nè esaminare quelli formati indeliberatamente; e quindi cesserebbe ogni pensare. Ma essa scorge ancora, che in ciò non può errare; poichè solamente ove si dà composizione, diviene possibile l' errore; del semplice o non si dà alcuna cognizione, o essa è vera. E perchè un concetto composto non può essere falso, se non perchè i suoi elementi ripugnano tra loro, segue che anche

dei principii subordinati, e quindi di ogni cognizione semplicemente ideale possiamo ottenere pienissima certezza. Perocchè, ad assicurarci dell' interna verità dei concetti, basta considerare gli elementi uniti in essi, e ricondurli a quelle semplici rappresentanze, in cui non è possibile alcun errore (1).

III.

Solamente per l' intuizione della loro verità siamo determinati a tenere i Principii per veri.

299. Contro la dottrina degli Scolastici, or ora sviluppata, presenta l' Hermes una doppia difficoltà. Egli asserisce primamente, che la necessità dei giudizii, che esprimiamo nei supremi principii, nasce, come egli dice, non dalla *intuizione,* ma *immediatamente;* ed aggiunge, in secondo luogo, che sì questa necessità, e sì quella, che si trova negli altri principii, e

(1) Ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur *secundum quod ipsa:* quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit eius indicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei *per se loquendo* intellectus non fallitur, sed circa ea, quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad alterum vel componendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc intellectus etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate: sicut accidit circa prima principia; ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae circa conclusiones. — *Per accidens* tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis: non (ut sensus) ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem...... Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficimus in totaliter non attingendo. *S. Thom. Summa* p. 1. *q.* 85. *a.* 6.

nelle conseguenze da essi dedotte, è solamente una necessità di *pensare* e *giudicare così:* non eziandio una necessità di *tenere per vero* ciò, che si giudica. Ci è uopo udirlo intorno a ciò; giacchè questa dottrina si attiene propriamente al midollo della critica delle facoltà conoscitrici, la quale egli, movendo dalle idee del Kant, contrappone all' antichità.

Sostiene adunque da prima l' Hermes, intorno all' origine di ogni assenso, che noi non possiamo determinarci da noi stessi a quello ; ma sì dobbiamo esservi determinati. Cercheremo altrove se questa sentenza sia conciliabile colla dottrina cattolica, intorno alla Fede; quì, dove si parla della scienza naturale, possiamo prescinderne. Certo l' assenso, che accompagna la scienza, è, anche secondo la dottrina degli Scolastici, un assenso necessario. Ma essi sostengono tuttavia, che questo assenso necessario, non solo accompagna la scienza, ma viene partorito da quella. Ora qui entra l' Hermes con essi in contraddizione. Percioechè egli distingue una doppia necessità di assenso; vuole cioè, che noi o siamo determinati ad assentire un giudizio per la cognizione , che esista realmente tra il soggetto ed il predicato la relazione espressa per quello; ovvero vi siamo determinati, senza questa cognizione, per la semplice rappresentanza del soggetto, del predicato e della relazione espressa nel giudizio stesso. In questo secondo caso, vuole l' Hermes, l'assenso nascere da necessità *immediata:* e cosiffatta necessità d' assenso essersi per lungo tempo sostenuta per riguardo ai principii del pensare; nel primo caso l' assenso ha luogo per una necessità *mediata,* perchè cioè viene prodotto per mezzo della cognizione.

Una tale distinzione fu sconosciuta agli Scolastici. Anche quando si tratta degli universalissimi giudizii, primi principii che sono della nostra scienza, non può dirsi, secondo essi, che siamo determinati ad assentirli, senza la cognizione, che esista realmente tra il soggetto ed il predicato la relazione in essi espressa. Anzi noi vi veniamo determinati appunto per questa cognizione, e per nient'altro. Ciò poi è chiaramente espresso in tutta la loro teorica; ed udiremo nel seguente articolo il Suarez spiegarsi, intorno a ciò, per guisa, da non lasciarne ombra di dubbio. Se al contrario l'Hermes dice, l'assenso al giudizio seguire *immediatamente alla rappresentazione di quello,* ed aggiunge, che *questa rappresentazione del giudizio non può riguardarsi, come un mezzo dell' assenso* (1), gli si può ciò in tanto concedere, in quanto, non la semplice rappresentanza del giudizio, ma la visione della sua verità necessita all'assenso. Di fatto, perchè mai non possiamo noi dubitare dei principii di contraddizione e d'identità, se non perchè ci è evidente, che v'ha ripugnanza tra l'essere ed il non essere? O perchè mai teniamo necessariamente, che se dall'uguale viene tolto l'uguale, ciò che resta è uguale; che ogni tutto è più grande della sua parte; che ogni effetto presuppone una cagione, ogni essere un principio, se non perchè scorgiamo, che esiste realmente tra il soggetto ed il predicato la relazione espressa da quei giudizii? La necessità dunque dell'assenso ha luogo anche qui certamente mediante la cognizione; e soltanto perchè questa cognizione è acquistata immediatamente, vale a dire dai

(1) Introduzione alla filosofia; §. 27. pag. 145.

concetti del soggetto e del predicato, cioè dalle parti essenziali del giudizio stesso, si dicono ancora questi giudizii immediati: essi cioè non presuppongono altri giudizii precedenti, ma sono evidenti per loro stessi.

300. Ma a vedere come alcuni moderni si siano lasciati indurre alla contraria sentenza, dobbiamo ricordare la dottrina kantiana intorno ai giudizii analitici e sintetici. Si dice *analitico* un giudizio, il quale del soggetto non esprime altro, se non ciò, che viene trovato per l'esame del suo concetto; *sintetico* quello, che asserisce del soggetto una qualche cosa, la quale non è inchiusa nel concetto del medesimo. Se vuolsi adunque, i supremi principii della scienza essere cosiffatti, che la loro verità venga conosciuta da loro stessi, ne segue, che essi debbano essere giudizii analitici. Ora asserì il Kant, che in tutte le scienze si adoprano, come principii, i giudizii sintetici, i quali finora si sono tenuti a torto per analitici. Ed egli intraprende a dimostrarlo (1), non già semplicemente dalla proposizione: *tutto ciò, che avviene, ha la sua cagione;* ma anche dalle semplicissime equazioni dell'aritmetica: ad esempio $5 + 7 = 12$. A questo scopo si studia di provare, che noi, dall'idea dei soggetti di queste proposizioni, non possiamo, per opera di nessun analisi, acquistare i concetti dei predicati. Non potendosi tuttavia negare a quelle una rigorosa universalità e necessità, nè potendo esse avere la loro ragione in alcuna esperienza, diviene il Kant alla conseguenza, che noi in esse abbiamo giudizii sintetici *a priori*. Or che altro è questo *a priori,* se non quella

(1) *Della Critica della ragione pura:* nelle prime pagine.

necessità immediata senza cognizione, di cui parla l' Hermes? Alla semplice rappresentazione del giudizio, siamo necessitati ad assentirlo, senza la cognizione, che realmente esista tra il soggetto ed il predicato la relazione, che essa esprime: vale a dire senza saperne il perchè.

A confermare la dottrina comune contro questa teorica, egli basta osservare, che il Kant prese la definizione del giudizio analitico in un senso troppo letterale, e quindi troppo rigoroso. Quando dicesi, che nel soggetto del giudizio analitico è contenuto il predicato, ciò non significa, che possa acquistarsi per l' analisi del soggetto il concetto del predicato nel caso, che esso concetto non si possegga per altra via; ma che per quell' analisi si trovi la ragione, per cui il predicato viene attribuito al soggetto: o, ciò che torna allo stesso, che, per la semplice considerazione dei concetti del soggetto e del predicato, si venga a conoscere, che esiste realmente tra loro la relazione espressa dal giudizio. Almeno nient' altro, che questo è necessario, per asserire di una proposizione, che essa viene conosciuta da sè stessa, ossia immediatamente, e che, essendo a questa guisa inizio, possa essere altresì principio. Se dunque dovessimo anche concedere al Kant, che dalla considerazione di $5 + 7$ non acquistiamo il concetto di 12, resta nondimeno sempre vero, che chi ha ottenuto questo concetto di 12, sia anche per una qualunque intuizione della realità, ed inoltre conosca che cosa significa $5 + 7$, deve vedere, che $5 + 7 = 12$. Allo stesso modo, se concedessimo, che l' esame dei concetti del *farsi* o del *succedere* non ci conduce al concetto di *causa*,

sicchè questo da essi non ci fosse fornito, non si potrebbe tuttavia negare, che ognuno, il quale sappia che cosa significhi farsi e causa, deve vedere, che ogni effetto presuppone egualmente una causa, come l'operato un operante, il fatto un efficiente. Del resto non si può realmente asserire di tutte le proposizioni, le quali sono veri principii, che il concetto del loro predicato possa raccogliersi per analisi dall' idea del soggetto. Chiunque sa che cosa è *vero, bene, cagione,* non può dubitare, che tutto ciò, che è, in quanto è, sia vero e buono, e presuppone una cagione, per la quale è; nondimeno i concetti del vero, del buono e della cagiône non si possono dedurre per alcuna analisi da quel concetto di essere, che per noi è possibile. Perciocchè il concetto, che noi abbiamo dell' essere, è il più semplice di tutti, e conseguentemente non inchiude in sè diversità di elementi.

301. E quì siamo ricondotti a quella dottrina dell' Hermes, intorno all' origine del concetto di causa, della quale dottrina già facemmo menzione in altra occasione. Egli adunque asserisce, che, nel principio di ragione sufficiente, quella necessità immediata non nasce, come negli altri principii, per la rappresentanza del soggetto, del predicato e della loro unione; ma che essa esiste prima ancora, che sia possibile la rappresentazione del predicato (cagione sufficiente), e che essa c' induce soltanto alla formazione del concetto *cagione*. Come? La necessità di pensare, che ogni essere abbia una cagione sufficiente, esisterebbe prima di avere acquistato il concetto di cagione? Questo è ciò che asserisce l' Hermes. Ma, ad intendèrlo rettamente, dobbiamo anche qui con lui risalire alla dot-

trina del Kant. Perciocchè nulla di universale e di necessario ci è dato dalla esperienza, conchiuse costui, che i concetti, pei quali pensiamo l'universale ed il necessario, non procedano dall' esperienza, ma siano formati *a priori*. Ora, per ispiegare questa formazione dei concetti a priori, stabilì, che la nostra facoltà conoscitrice sia così disposta dalla natura, che tutto ciò, che essa apprende, non lo possa apprendere altrimenti, che secondo quei concetti universalissimi, che egli ridusse alle quattro note Categorie; e che quindi i supremi concetti si trovino in lei, siccome leggi primigenie di sua attività. Mentre adunque, secondo gli Scolastici, l'atto della cognizione ottiene la sua determinazione o forma dall' oggetto (n. 22); secondo il Kant, la ragione, per cui all' apparire delle cose riceviamo questa o quella rappresentanza, è posta nella facoltà conoscitrice, la quale avrebbe in sè a priori quei concetti primitivi, siccome forme di sua attività.

Ma sebbene con ciò il Kant negasse, che si possa mai da noi essere certi, se le cose rispondano ai concetti, che ci formiamo di esse; asserì tuttavia anch'egli, che noi necessariamente riferiamo i concetti alle cose, e che li otteniamo solamente al loro apparire, avendoli dichiarati per forme, nelle quali lo spirito conoscente accoglie la materia offertagli pei sensi. Questo adunque dice l'Hermes, essere vero soltanto dei concetti della *ragione;* pei concetti poi dell' *intelletto,* i quali egli vuole sieno tutti ridotti all' unico concetto ossia principio di cagione, egli pretende un *Apriorità* (se così possiamo esprimerci) ancora più perfetta. La ragione dice egli, forma pure i suoi concetti a priori; ma li forma per poter pensare ciò, che è dato per l' espe-

rienza (gli oggetti della percezione). Ma l' intelletto forma i suoi concetti (principio, cagione, forza ecc.), senza riferirli agli oggetti dell'esperienza, senza sapere, senza curarsi se questi sieno appresi, od anche se solo possano essere. Ma d' onde mai le verrebbero questi concetti? Dal proprio bisogno di *comprendere*. A comprendere come un essere, che pensiamo, sia possibile, deve l' intelletto pensare, che esso abbia un principio; così adunque vien essa, per la sua stessa natura, determinato a creare il concetto di cagione, senza avere un qualunque oggetto, a cui lo riferisca; e perciò ancora il suo pensare dev' essere considerato come *creativo* (1).

Sebbene adunque l' Hermes dica espressamente, che la necessità di pensare il principio di ragione sufficiente esiste già prima ancora, che la mente abbia formato il concetto di ragione o di causa, non vogliamo tuttavia intenderlo, quasi che ci voglia far concepire il principio della cagione sufficiente, prima di avere il concetto di cagione sufficiente; giacchè questo sarebbe del tutto assurdo, e non direbbe altro, se non, che la mente è necessitata ad asserire il nesso del predicato col soggetto, prima ancora d'avere acquistato il concetto del predicato. Siccome, secondo l' opinione del Kant, le idee radicali emergono, non si sa come, dal fondo della nostra facoltà conoscitrice, affinchè per esse l' intelletto possa, secondo il suo bisogno, elaborare la materia ricevuta per l'intuizione sensibile, cioè *pensare;* così l' Hermes fa sgorgare dal più intimo fondo della facoltà conoscitrice l' *idea,* cioè il pensiero della cagione, affinchè

(1) Introduzione alla filosofia; §. 150—155.

possa soddisfarsi al bisogno della ragione, come potenza di *comprendere*. Ammettiamo adunque, che l' Hermes non abbia voluto dir altro, se non che nella necessità di comprendere, la quale determina la mente a formare il concetto di cagione, sia posta anche la necessità di pensare il principio di ragione sufficiente, sebbene questo non sia stato ancora pensato. Se tuttavia lo intendiamo bene, non andrebbe veramente innanzi il giudizio al concetto; ma nascerebbe insieme con esso dalla stessa necessità, dal bisogno di comprendere.

302. Ora potremo noi concederlo? Perchè mai la ragione, pel suo bisogno di comprendere, sarebbe necessitata a pensare una cagione? *Perchè essa altrimenti,* risponde l' Hermes, *non può comprendere come l' essere sia possibile, e quindi neppure potrebbe concedere, che esso sia reale.* Rettamente inferisce, che la ragione non potrebbe altrimenti concedere la realità dell'essere; mercecchè, sensa pensare una cagione, non solo non può comprendere come un essere sia *possibile;* ma vedrebbe altresì, che se non avesse alcuna cagione, sarebbe *impossibile.* Ma in ciò appunto è posta, come a noi pare, la confutazione dell' intiera teorica hermesiana. Perocchè la necessità, in cui si trova la ragione, quante volte pensa un essere, di pensarne una cagione, non nasce già dal semplice bisogno di comprendere, cioè di trovare una cagione, da cui essa ragione si spieghi l'esistenza della cosa; ma nasce soltanto dal conoscere, che niuna esistenza è possibile, senza la sua cagione sufficente. Adunque è tanto lungi questa necessità dal produrre il concetto di cagione, che anzi essa stessa presuppone non solamente questo concetto, ma anche la conoscenza, che niun

essere sia possibile senza cagione, e quindi il principio della cagione sufficiente. Medesimamente, il bisogno di comprendere una cagione, e da essa l'essere della cosa, non può nascere, se non presupposta la cognizione, che tutto ciò, che è, deve avere una cagione.

Ma la questione, che l' Hermes ci pare aver tanto infelicemente risoluta, riceve ella una soluzione più ragionevole dalla filosofia scolastica? Gli Scolastici non hanno trattato in particolare, come fu osservato, del principio della cagione sufficiente; ma è facile lo scorgere com' essi avrebbero spiegato la maniera, onde veniamo alla conoscenza di quello. Fu già di sopra mostrato (n. 90), che noi possiamo formare sì il concetto di cagione, e sì gli altri somiglianti, per astrazione dall' esperienza, e precisamente dall' esperienza, che facciamo in noi stessi; e non può ciò negarsi, purchè si conceda, che abbiamo, non solo la coscienza di ciò, che avviene in noi, p. e. del pensiero già esistente; ma eziandio del nostro operare: nel caso dato del nostro pensare. Perocchè con ciò è dato già il concetto di causa, e di causa attiva, di causa nello stretto senso della parola. Vero è che l' Hermes, indotto qui pure in errore dal Kant, non ha riconosciuto questa coscienza, come certa per sè stessa, e però immediatamente; ed ha stimato necessario di porre al coperto, contro i dubbi della filosofia critica, la realità del pensiero dell' *io,* per una dimostrazione altrettanto inviluppata, che prolissa. I nostri lettori però non si graveranno, se noi trasandiamo questo dubbio, e molto meno rimprovereranno alla Scolastica di avere ammesso per immediatamente certa la co-

scienza della propria attività vitale, non avendo essa tralasciato di soggettarla, a rispetto della sua qualità, e della sua origine, ad un profondo esame specolativo, per ispiegarla dalla natura stessa dello spirito.

Ma se l' uomo, dalla esperienza della sua propria vita, acquista i concetti del farsi e del fare, e conseguentemente quelli eziandio di effetto e di cagione, deve da questi concetti stessi riconoscere la verità della proposizione, che tutto ciò, che avviene, ha una cagione. Perciocchè per quella non si afferma altro, come già si osservò, se non che l' operato presuppone un operante. Ma egualmente non si richiede, che un semplice esame dei concetti, per conoscere questa proposizione universale: tutto ciò, che è, ha la sua ragion sufficiente. Ciò, che vien fatto, e per questo è divenuto esistente, ha la sua cagione in quello, per cui è divenuto. Ora niente si potendo fare da sè stesso, tutto ciò, che è fatto, ha la sua ragione sufficiente in un altro. Il concetto tuttavia di essere non racchiude già quello di venire all' essere : tanto che ogni essere debba concepirsi come fatto; ma ciò, che non è fatto „ deve essere per sè, conseguentemente essere a sè stesso ragione sufficiente. Come adunque il concetto di essere non inchiude quello di venuto all' essere, così il concetto di cagione sufficiente non inchiude il produrre. Una cosa può essere principio, senza essere cagione, cioè senza essere un principio, per cui venga all' essere un' altra cosa. Se prendiamo dunque i concetti di essere, e di cagione sufficiente in questa loro pura significazione, non possiamo dubitare della verità della proposizione, che ogni essere abbia una cagione sufficiente. Questo non dice altro,

se non che tutto ciò, che è, per una qualche cosa è: cioè o per sè, o per un altro; ed a questo giudizio non altro precede, se non il negativo: *ciò che è, non può essere per niente,* cioè *per quello che non è.*

IV.

L' ideale ha un' obbiettività indipendente dall' attualità delle cose.

303. Perchè la Scolastica, secondo il fin qui detto, fa dipendere la certezza dalla visione della verità del nostro conoscere, entra nel giudizio che l' Hermes esprime acerbamente nelle parole seguenti: « Una filosofia, che vuole fondare il suo tenere per vero sopra l' evidenza, e che, per non contraddire a sè stessa, non vuole ammettere alcuna cosa per vera, fuori della evidenza, non può, che avvolgersi intorno nel cerchio chiuso del *pensare necessario,* e non può mai arrivare a *tenere per vero.* Una tale filosofia dell' intelletto astraente può quindi dare solamente una necessaria apparenza, ma nessuna realità; e perciò può con diritto nominarsi una *filosofia della apparenza.* Una tale filosofia cessa là, dove incomincia il negozio principale della filosofia; poichè se dietro il pensiero, vi sia ancora un pensato, dietro il fenomeno una realità, è pur questo ciò, che, sopra ogni altra cosa, deve scuoprire la filosofia. Invece di ciò, questa filosofia lascia dubbiosa non solo la realità del pensato, ma quella altresì del pensiero » (1).

Per cominciare da quest' ultimo, concederà, senza dubbio, la Scolastica, che noi non possiamo tenere

(1) Introduzione alla filosofia; §. 22. pag. 131.

per vera con riflessione la conoscenza dell' ideale, se prima non siamo divenuti certi della realtà del nostro pensare. Allo stesso modo, non negherà, che solo per l' esperienza riusciamo dall' ideale al reale, e che conseguentemente, per divenire certi del reale, dobbiamo avere conosciuta quella come sicura. Ma, con tutto ciò, la Scolastica non concederà, che *il negozio principale della filosofia sia il mostrare l'essere attuale;* nè, a dimostrarlo, abbandonerà quel suo principio, che tutto il nostro tenere per vera una qualsiasi cosa, nasce dal vedere la verità del conoscere. Ma con qual diritto sostiene l' Hermes, che una filosofia, fintanto che non ha dimostrato l' essere attuale, non può tenere per vera alcuna cosa, e si aggira solamente nel cerchio del pensare necessario? Con nessun altro diritto, che quello, col quale il Kant dichiara i concetti per vuote forme, fintanto che non vengano riferiti alle intenzioni sensibili, e per queste ricevano il loro contenuto. Egli si esprime intorno a ciò in modo apertissimo. « Si dànno solo due specie prin-
» cipali di conoscenze umane, le quali (in quanto co-
» noscenze) sembrano riferirsi ad un oggetto reale, e
» quindi sono capaci di una necessità oggettiva : la
» conoscenza cioè per l' intenzione sensibile, e quella
» pel pensare; questa seconda nondimeno solamente
» allora, quando il pensare si riferisce ad una inten-
» zione sensibile, e per questa ad un oggetto. La sua
» relazione dunque ad un oggetto, e conseguentemente
» la sua obiettiva necessità sussiste per la connessione
» del pensare colla intenzione sensibile (1). » A di-

(1) Introduzione alla filosofia; §. 19. pag. 109.

mostrare quindi, che il nostro pensare, vale a dire sì la intuizione intellettuale degli assiomi, e sì le conseguenze da essi ottenute per le prove, non possono produrre alcuna certezza, crede l' Hermes, che gli basti il solo mostrare col Fichte, che la intuizione sensibile non ci guarantisce la realità della cosa intuita. Così dunque chi pensa, si rimane colle sue vuote forme, e fa con esse un vano giuoco. Ma ancorchè l' esistenza delle cose, che intuiamo, fosse certa, resterebbero tuttavia, secondo tali principii, i nostri pensieri sempre vuote forme, finchè non si fosse dimostrato, contro il Kant, che noi intuiamo e pensiamo le cose come esse sono, e non come l' indirizzo della nostra facoltà conoscitrice ci necessita ad intuirle, ed a pensarle.

304. Di qui si scorge che cosa sia da intendere pel Formalismo, del quale si è cotanto parlato nel tempo moderno. Perchè cioè, secondo il Kant, il conoscere ha la sua materia nell' oggetto, ma riceve la sua forma dalla forza conoscitrice; si è chiamato *formale* quel pensare, che non ha per oggetto alcuna cosa esistente, e gli si è contrapposto il *reale,* come quello, che ha l' attuale per contenuto. Formalismo poi, od anche logico Formalismo viene nominata una speculazione, la quale si aggira solo e sempre in vuoti pensieri, senza saper trovare nel mondo reale un contenuto ad essi corrispondente; e quindi non sa oltrepassare il punto fisso del Kant. Ma è questo appunto ciò, che l' Hermes rinfaccia alla Scolastica; giacchè, secondo lui, è proprio della nuova filosofia l' andare da per tutto in traccia del reale; laddove l' antica si contentava del nominale: e questo falsamente pren—

deva pel reale. Ora dicendo qui l' Hermes, in luogo di formale, nominale, ritorna al linguaggio dell' antichità; stantechè, secondo questa, sarebbe *Nominalismo* ciò, che al presente dicesi *Formalismo,* al quale, presso gli antichi, secondo che già vedemmo, è contrapposto il Formalismo, come un esagerato Realismo.

Certo non rileva gran fatto, che una speculazione, la quale non viene a capo di un contenuto reale, si dica Nominalismo o Formalismo; ma ben rileva moltissimo che, nel tempo moderno, sotto il reale, che viene contrapposto al formale, s' intenda bene spesso l' attuale. Il reale non sarebbe quindi, che ciò che altra volta si nominò *fisico,* o *fisico reale;* oltre di cui, al semplicemente logico (secondo l' odierno linguaggio formale) si contrappose anche il metafisico, od il metafisico reale, che costituisce appunto il contenuto della cognizione ideale. Che, presso i seguaci della filosofia critica, si sia abolito questo terzo membro di divisione, e non si sia riconosciuto altro reale, che il fisico od attuale, ciò si dee considerare come una necessaria conseguenza, a cui avea condotto la critica della ragione pura. In fatti quella consisteva appunto in ciò che, almeno nella nostra conoscenza, non si desse alcuna realità metafisica. Se dunque anche l' Hermes credette di dovere al tutto negare il conseguimento del vero obiettivo a quel pensare, che non si riferisce alle cose attuali, ciò gli avvenne, perchè si lasciò indurre dal Kant a scambiare la realità ed obiettività coll' attualità. Perciò egli pure, fin dal principio delle sue investigazioni, dalla giusta definizione della verità, che essa cioè consista nella rispondenza della cognizione colla cosa conosciuta, credette poter dedurre, che la

verità in sustanza è una medesima cosa colla obiettiva attualità dei nostri concetti (1). La sua opinione adunque è questa: Se noi non riferiamo il nostro pensare ad oggetti sensibili, e perciò non gli attribuiamo un contenuto attuale, non possiamo asserirne alcuna obbiettiva necessità, ma possiamo solo una subbiettiva; e quindi ancora avremo un pensare necessario, ma non un necessario tenere per vero il pensato. Sappiamo allora solamente, che, secondo le leggi di nostra ragione, siamo astretti a formare certi concetti, e da questi a pronunziare certi giudizii. Ma se a questa necessità, che è in noi, risponda una necessità fuori di noi; se alle leggi del nostro pensare rispondano le leggi dell' essere, ciò nol sappiamo; e nol sappiamo, perchè ogni pensare, per cui volessimo investigarlo, di nuovo potrebbe non essere, che un necessario pensare subbiettivo del precedente.

305. Che dice invece la Scolastica? Secondo la spiegazione, che essa diede dell' astrazione, i concetti, sebbene astratti, intanto tuttavia sono *a priori*, in quanto non vengono acquistati per la comparazione e pel perfezionamento dell' immagine sensibile; ma essi non presuppongono già per questo i concetti primitivi, come forme *a priori*, per le quali venga determinata l'attività della nostra facoltà conoscitrice superiore. La forza propria della ragione, come facoltà conoscitrice più nobile, o vogliamo dire il lume intellettuale, consiste, secondo gli Scolastici in ciò, che esso apprende nelle cose quello, che non è loro proprio in quanto sono esseri materiali, ma può tro-

(1) Introd. alla fil. 5. §. 14. pag. 82.

varsi ancora negli immateriali; e, mediante questi supremi concetti (essere, sostanza, unità etc.), apprende in esse ciò, che non può essere raggiunto dal senso; cioè l'essenza. Ciò, che è acchiuso dal concetto, è realmente nell' individuo, che apparisce al senso; ma non per questo è così proprio di quello, che non possa attuarsi, od essere attuato ancora in altri; e dal conoscerlo noi per tale, il concetto dicesi ed è *universale*. Noi poi conosciamo, non solo, che il contenuto del concetto potrebbe essere pure in altri individui, ma che potrebbe divenire reale, ancorchè l'individuo, alla cui apparenza lo abbiamo acquistato, non esistesse, o cessasse di esistere. Con ciò è detto, che la verità del concetto non dipende dalla esistenza di quello, che apparisce al senso. Se questo vale dei concetti, deve ancora valere di quei giudizii, che nominiamo principii; giacchè essi ci sono dati insieme ai concetti. Se possiamo determinare la verità di questi dai loro elementi, dobbiamo ancora poter determinare la verità dei giudizii, che risultano necessariamente dalla combinazione dei concetti. Ma questi giudizii esprimono le leggi dell' essere; val quanto dire esprimono ciò, che nel farsi, nell' essere, e nell' apparire delle cose, di cui abbiamo concetto, è *necessario*.

Ma si potrebbe dubitare se anche la Scolastica stessa abbia così insegnato. Una delle sue controversie versava nel cercare, se i principii presuppongano la conoscenza sperimentale; e sebbene l' opinione prevalente fosse, che, a conoscere i supremi principii, non sia richiesta altra esperienza, che di quelle rappresentazioni sensibili, senza cui non nascono i concetti; fu solito tuttavia concedersi, che alla cognizione degli

altri principii precede una moltiplice notizia ed osservazione. Anzi non furono forse parecchi di avviso, che nessun principio universale venga conosciuto con sicurezza, senza che sia preceduto da una svariata conoscenza del singolare, in cui trovi applicazione? Certamente; ma anche questi non tennero l' esperienza per necessaria, quasi che il giudizio universale fosse fondato sopra la conoscenza del singolare; ma solo perchè la forza cogitativa deve per quella esplicarsi (1). Perciocchè in questo si accordarono tutti, che l' unica ragione, per la quale teniamo per veri i principii, e dobbiamo tenerli per veri, si è lo scorgere, che la relazione dei concetti (del soggetto e del predicato), espressa da un principio, passi realmente fra quelli. Talmente che l' esperienza, se è necessaria, è solamente per guidare la ragione alla retta intellezione dei concetti (2).

(1) La ragione a cui s' appoggiano, è data dal Suarez in questi termini: Antequam intellectus omnem hanc diligentiam (multa experiendi et inter se conferendi) adhibeat, non potest omni certitudine naturali assentire, prout in primis principiis necessarium est: quia cum ipsum lumen intellectus nostri infirmum sit et imperfectum, nisi iuvetur experientia, facile hallucinari potest: sicut e converso ipsa etiam experientia per se fallax est, nisi intellectus suo lumine invigilet ad rationes rerum et connexionem terminorum in se ipsa intuendam. *Metaph. disp. 1. sect. 6.*

(2) Così leggiamo inoltre presso il Suarez: Relinquitur ergo, experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis. E di nuovo: Haec, quae requiruntur ad huiusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quaecunque alia terminorum declaratio, non requiruntur, ut formalis ratio assentiendi, neque etiam ut principium per se sufficiens seu eliciens actum assentiendi, sed ut sufficiens applicatio obiecti. *Ibid.*

306. Fu dunque senza dubbio dottrina della Scolastica, che il nostro pensare, anche prescindendo dalla realità del sensibile, alla cui percezione nacque, abbia la sua obbiettiva realità. E come avrebbe essa altrimenti (ciò che vedremo nel capo seguente) potuto porre il tema della filosofia, in quanto si occupa del finito, appunto nel conoscere la verità, indipendente dalla esistenza delle cose? Ma, a mantenere questa dottrina contro l' Hermes, è in prima da osservare, che queste vuote forme della forza conoscitrice, di cui parla il Kant, e conseguentemente eziandio le pure percezioni, ed i puri concetti, come egli l' intende, sono assolutamente impossibili. Indicare come materia della cognizione il percepito sensibile; cercare le forme, che determinarono questa materia, nella facoltà conoscitrice, e poi di nuovo dichiarare anche queste forme per intuizioni e concetti, è una manifesta contraddizione. Giacchè ogni intuizione ed ogni concetto, sì il puro, e sì l' applicato, deve già avere un contenuto, vale a dire una materia. O si dà egli forse una percezione, senza un percepito? un pensiero senza un pensato? Il concetto puro ha per contenuto l'essere astratto delle cose; l'applicato il concreto. Quindi il concetto puro non è un concetto vuoto, ma un universale; ed appunto per questo non può darsi alcuna pura percezione. Giacchè la sensibilità non ha nulla di universale, ma ha sempre e solo l'individuo ed il concreto per oggetto; e, come esamineremo più di proposito in altra occasione, quelle rappresentazioni dello spazio e del tempo, che il Kant vuole siano tenute per pure intuizioni della sensibilità, non sono altro, che gli universali concetti, i quali l' intelletto si

forma, dello spazio e del tempo. Il contenuto del puro pensare è adunque quell' universale e quel necessario, che formano la condizione della possibilità del reale, e regge qual legge la sua esistenza.

307. Certamente, risponderà l' Hermes, così ci si presenta questo contenuto, ossia l' ideale. Ma donde sappiamo noi, che questa apparenza non c' inganni? Se anche potessimo affidarci alla coscienza (giacchè anche questa ci verrà posta in dubbio dall' Hermes); questa nondimeno ci attesterebbe solo, che così pensiamo e giudichiamo, ma non eziandio che dobbiamo ammettere, la cosa essere così. E perchè ciò? Primamente, perchè non sappiamo se le leggi del nostro pensare si accordino colle leggi dell' essere delle cose; inoltre, perchè, se anche volessimo presupporre un tale accordo, non sapremmo tuttavia, se il pensiero, di ciascuna volta risponda alle leggi del nostro pensare. Perocchè, a saperlo, dovrebbe di nuovo il pensare essere oggetto di un altro pensare, e questo essere conosciuto da un terzo, e così in infinito. Per esempio di ciò reca l' Hermes che dobbiamo veramente intendere, giudicare e pensare combacianti come le linee rette, che sono poste l' una sopra l' altra nella medesima direzione; ma non perciò abbiamo il diritto di giudicare, che due linee così poste combacerebbero, neppure a condizione, che esse rispondessero ai nostri concetti delle linee rette e dell' uguaglianza.

Da ciò, che fu detto nel precedente paragrafo, intorno alla necessità del nostro assenso, si raccoglie senza difficoltà la risposta da darsi a tutto questo. Se interroghiamo la nostra coscienza, troviamo non solo, come dice l' Hermes, che così dobbiamo pensare, vale

a dire formare questi e quei concetti e giudizii; ma troviamo altresì la ragione, perchè lo dobbiamo. Troviamo di tenere per veri certi concetti, vale a dire per concepibile il loro contenuto, ed altri per falsi, perchè possiamo giudicare, se le loro note sieno tra loro conciliabili, o pur no. Egualmente, noi non formiamo i giudizii per una cieca necessità, ma abbiamo la chiara coscienza di essere astretti a quei tali giudizii, solamente per la cognizione della loro verità: cioè per la cognizione, che tra i concetti esiste la relazione, che essi esprimono. O qual è la ragione, che mi astringe a giudicare, che le linee rette combaciano, e che possono tagliarsi solo in un punto? Manifestamente niun altra, se non perchè io veggo, che la cosa è così, e non può essere altrimenti. E non abbiamo noi forse la chiara coscienza di conoscere, e di essere, per questa conoscenza, nè per altro, astretti a tenere per vero, che sono possibili linee rette, e che, se diventano reali, debbano in esse verificarsi le citate proposizioni? La necessità di così pensare nasce primamente dallo scorgere, che questo e niun altro pensare sia vero; cioè che esso solo risponda all'essere (possibile o reale) delle cose.

Egli è anche assolutamente falso, che, per divenire certi, dovremmo investigare il pensare necessario per un altro, anch'esso subbiettivamente necessario, e questo per un altro, senza mai trovarne il termine. Perocchè se i nostri concetti sono composti di altri, ed i giudizii, che esaminiamo, sono dedotti da altri, dobbiamo certamente risalire sino ai concetti semplici ed ai supremi principii, che da essi concetti sono costituiti; pure, arrivati a questi, troviamo in noi non

solo la necessità di pensarli, ma ancora la ragione di questa necessità, cioè il vedere la loro verità. Perciò disse sopra S. Tommaso: *Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre quod sint per se vera.* E come, molto tempo prima di S. Tommaso, avea S. Agostino raccomandata la certezza a questa proprietà della conoscenza intellettuale, dicendo, che nella medesima luce della ragione, in cui intuiamo il vero, conosciamo insieme altresì d'intuirlo; così ancora alla Scolastica posteriore non è sfuggito questo principio di ogni conoscere certo. Chi veramente sa, dice il Suarez, deve sapere che egli sa; poichè la perfezione della conoscenza ragionevole dimora in questo, che essa (ricondotta ai suoi primi principii) si manifesta in questi a sè stessa (quale verità) (1).

308. Perchè la filosofia critica non riconobbe siffatta proprietà della ragione, non potè neppure trovare alcun sostegno per la conoscenza scientifica; e l'Hermes avrebbe dovuto vedere, che non mai saria sfuggito allo Scettissimo di quella, se una volta le avesse concesso, che il nostro pensare, senza avere alcuna relazione agli oggetti della esperienza, manca di ogni contenuto, e quindi di ogni verità obbiettiva. Certamente pel puro pensare, che contiene sempre il solo ideale, non mai il nostro spirito verrebbe ad alcuna cosa di reale, se la prima realità, il suo proprio pensare, non gli si manifestasse per sè stesso; ma di pari guisa non può lo spirito arrivare all'obbiet-

(1) Nunquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat se scire: nam scientia debet esse perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat. *Metaph. disp.* 1. *sect.* 4.

tiva verità del suo pensare per mezzo della esperienza, se quella verità non è già data nei primi inizii stessi del pensare. Perciocchè asserire la verità obbiettiva del pensare, vale alla fin de conti altrettanto, che asserire l'obbiettività del necessario e dell' universale. Ora l'esperienza, come appunto ragionava il Kant, non somministra mai altro, che il contingente ed il particolare; per essa adunque lo spirito non può mai divenire certo di quella obbiettività. Chi dunque concede una volta, che il nostro pensare, senza l'esperienza, ha solo la verità subbiettiva, costui deve confessare, che ci resti sempre dubbio se, fuori del nostro pensare, si dia un che di necessario ed universale nelle cose; e perciò deve rinunziare col Kant ad ogni cognizione scientifica.

Fia pregio dell' opera considerare ciò più da vicino, riguardo al principio della cagione sufficente, perchè l' Hermes crede avere, per quello, dischiuso l'ingresso della metafisica. Dopo penosa investigazione, egli divenne alla conclusione, che questo principio non è, come gli altri, una semplice legge del pensare; cioè non esprime semplicemente un pensare necessario, ma esprime ancora un necessario tenere per vero questo pensare, e per reale il pensato. Perciocchè «la ragione deve avere, non già il pensiero di una cagione, ma di una cagione, che esista veramente nella realtà, se pure deve concepire, che quello, che essa riconosce come reale, possa essere possibile. » Sebbene adunque, per questo pensare della ragione, noi non otteniamo alcuna realità; in quanto la ragione esige un fondamento reale solo sotto la condizione, che abbia di già conosciuto come reale ciò, di cui si cerca

la cagione; tuttavia possiamo, per quello, partendo da una realità, trovarne delle altre.

Tutto questo è vero; ma si domanda: come mai potè l'Hermes, nella sua teorica, arrivare a conoscere questa obbiettiva verità del principio della cagione sufficiente? Anche di questo vale, secondo la sua dottrina, anzi deve valere più che degli altri principii, che esso non ci diverrebbe certo per l'intuizione della sua verità, ma per necessità immediata. Vediamo adunque se ciò è possibile. Egli è chiaro, che noi, nella scienza, nulla potremmo iniziare col pensiero della cagione, se il principio di cagione sufficiente non valesse universalmente. Di tutti e singoli gli enti deve essere vero, che abbiano una cagione; ed ognuno, che è atto a pensarlo, deve essere astretto a tenerlo per vero. Ora certamente è così, come dice l'Hermes: quando noi pensiamo una qualunque cosa come esistente, ci troviamo ancora astretti a pensare una cagione, per cui quella esista. Ma alla conoscenza dell'universale valore di questo pensare non giungiamo dallo sperimentare in noi un siffatto bisogno della ragione, e dal ripetere questa esperienza; ma vi giungiamo unicamente perchè, invece di questa o quella cosa, di questa o quella specie di enti, ci rappresentiamo l'essere in generale; e quindi vediamo, che tutto ciò, che è, deve essere o per sè, o per un altro; e quindi deve avere una cagione o in sè o fuori di sè. Che se non conoscessimo ciò dai concetti di essere e di cagione, e se al tempo stesso non vedessimo, che ogni uomo capace d'intendere questi concetti, deve scorgerlo, il principio di cagione sufficiente non avrebbe nè universalità, nè necessità; e per conseguenza non avrebbe nella scienza alcun valore.

309. Questo adunque si doveva mettere in chiaro contro il Criticismo; che cioè, noi, per la semplice apprensione intellettuale di questi concetti, siamo già senza fallo in possesso di una verità obbiettiva. Ma, ciò posto, bisogna eziandio asserire, che questo è vero non meno degli altri principii, che di quello della cagione sufficiente. Solamente dai fenomeni noi conosciamo l'essere, e solo da questo essere, conosciuto pei suoi fenomeni, conosciamo l'essere, che non ci apparisce per nessun fenomeno; e perciò il principio di cagione sufficiente è quello, che ci conduce alla cognizione dell' essere delle cose. Ma come questo principio, perciò appunto, non è una semplice legge del pensare, ma è una legge di ogni essere (possibile o reale); allo stesso modo anche gli altri principii, pei quali conosciamo la natura e le relazioni delle cose, sono leggi del loro essere. Sia pure, che, pel pensare astratto, come già fu detto, noi non diveniamo certi della esistenza delle cose; per quello nondimeno diveniamo certi, non solo che alcune cose possono essere fatte ed altre non possono; ma ancora in quali relazioni quelle, quando esistano, trovinsi tra loro, secondo quali leggi operino, e vivano. Quand' anche pertanto potesse esserci dubbioso, se si diano nella realità spazio e corpo, movimento e quantità, ci rimarrebbe tuttavia certo, anche pel solo puro pensare, che tutto ciò, che la matematica insegna della quantità, e la fisica del moto, dovrebbe verificarsi nel mondo corporeo, se un mondo corporeo vi fosse.

Ma è egli possibile asserire una qualunque obbiettiva verità del nostro pensare, senza asserire un essere attuale, una realità fuori di noi? Che il nostro pen-

sare sia obbiettivamente vero, non vuol dire altro, se non, che esso riceve la sua determinazione, non già solamente da una qualsiasi qualità della nostra facoltà conoscitrice, ma piuttosto da ciò che conosciamo. Adunque o deve lo spirito pensante essere la cagione obbiettiva della verità ideale, e quindi dell'intero ordine del mondo; o, se questa opinione del Panteismo idealistico viene rigettata, deve ammettere un essere fuori di sè, quale cagione eziandio delle sue conoscenze ideali. Tant'è! ed è noto quante investigazioni e supposizioni siano state partorite da siffatta questione, intorno all'essere ed alla cagione dell'ideale. Ora, manifestando noi intorno a ciò l'opinione dominante tra gli Scolastici, avremo insieme una più profonda conferma dei principii, e potremo intendere se la dottrina scolastica si meritasse il giudizio sprezzante, che ne reca il Günther. Devesi tuttavia osservare, che la conoscenza della verità del nostro pensare viene sibbene perfezionata, per l'investigazione di questa sua suprema cagione; ma non comincia ad essere certa per essa. Noi sappiamo che ciò, che conosciamo come vero, ha la sua cagione fuori dei nostri pensieri, ancorchè non sappiamo dove debbasi cercare questa cagione, ed in quale relazione essa stia con noi e colle cose. Che se non avessimo, per la luce della ragione, manifestante la sua stessa verità, un qualche siffatto inizio certo di conoscenza, non mai potremmo sciogliere quella questione.

V.

Processo del Günther e della Scolastica nella conferma più profonda dei Principii.

310. Dopo che il Günther ebbe rimpianta la Scolastica del non essersi approfittata dei chiari sguardi di S. Agostino nella vita dello spirito, e quindi, pei suoi *principii infallibili,* del non aver saputo appellarsi, che all'osservazione empirica di sè stessa; dà egli in breve una teorica, circa il valore intrinseco delle leggi del pensare, dalla quale saremmo indotti alla conclusione, che *tutti i principii, sì delle antiche e sì delle nuove scuole, mettono insieme l'ultima radice della loro certezza ed infallibilità nella coscienza, che ha di sè lo spirito.* Secondo la retta sentenza pertanto, i principii sarebbero criterii *positivi* della verità *formale* (cioè logica), e negativi della *reale;* vale a dire la concepibilità, come tale, non basta per la realità, ma la inconcepibilità, come tale, ripugna colla realità obbiettiva.

« Ma qual'è, continua il Günther, la ragione più profonda di quest'ultima osservazione? Manifestamente niun' altra, se non *perchè ogni essere* (sostanza) *è sottoposto, nella manifestazione di sè stesso, come fenomeno* (accidente), *al tipo del pensiero*, a cui egli tende in quel suo apparire, e che conseguisce. Ma la ragione di questo esponente di ogni apparenza non è altro, se non perchè la sustanza stessa non è altro, che un pensiero attuato (realizzato) dall'essere assoluto (Dio); che quindi anche solo pel pensiero, in quanto pensiero, può venire alla testificazione e manifestazione di sè

stesso. Il perchè niente può essere pensato come sostanza, se non può essere neppure pensato.

« Ma come avviene, inoltre, che il pensato, in quanto tale, non pruova per ciò stesso il suo essere reale fuori di quel pensiero? Ciò avviene, perchè non ogni essere è destinato a giungere al medesimo pensare, sebbene l'esponente, sia uguale, e a divenire nel medesimo manifesto a sè stesso: di che l'ultima ragione può trovarsi di nuovo solamente nell'idea, che Dio stesso ha dell'essere relativo.

« E così il valore delle leggi del pensiero fornirebbe la testimonianza della differenza tra idea e concetto, di cui l'una appartiene solamente allo spirito nella sua coscienza di sè: l'altro propriamente alla natura nella sua coscienza; ma all'uomo, come sintesi della vita dello spirito, e della natura, appartengono ambedue d'una maniera affatto propria.

« E questa consisterebbe in ciò, che la natura non acquisterebbe, se non in unione collo spirito (cioè nell'uomo), e per lo spirito, la piena intellezione del suo pensiero e della coscienza di sè (1). »

311. Certamente non fa mestieri di mostrare, che anche l'antica filosofia ripose il valore delle leggi del pensare nell'essere quelle criterii positivi della verità formale, e negativi della reale. Anche essa adunque insegnò, ciò, che è inconcepibile, secondo i principii della nostra ragione, non potere nè essere, nè esser fatto. Ma potrebbe parere strano, che si esiga una conferma di questa dottrina. Di fatto, che cosa dichiarammo noi per inconcepibile? Solamente quello, che

(1) Pag. 324. 325.

inchiude una interna contraddizione; e quindi quel concetto o quella proposizione, i cui elementi mutuamente si escludono. E però il conoscere alcuna cosa come inconcepibile vale appunto conoscerla come tale, che non è, nè può essere. Per quindi dimostrare, che niente d'inconcepibile può essere, non ci è uopo di ragioni, ma basta chiarire il concetto dell'inconcepibile. Frattanto anche il Günther non esige alcuna prova logica, che la cosa sia così; ma cerca la ragione metafisica, perchè non sia.

Questa ragione crede egli adunque di trovarla primamente nel noto assioma hermesiano, secondo il quale ogni essere è destinato a pensare. E certo se tutto ciò, che è, pensa, o è destinato a pensare, ed a divenire, in virtù del suo pensare, manifesto a sè e conscio di sè; tutto ciò che è, dovrà essere concepibile, e conseguentemente l'inconcepibile è impossibile. Il Günther suole altre volte appellarsi all'identità dell'essere e del pensare, come ad una verità già da lungo tempo riconosciuta, che non ha più bisogno di alcuna conferma; e sebbene ancora confessi qualche volta, che la sia una ipotesi, qui tuttavia ne reca una ragione. Ogni essere sarebbe destinato a pensare, perchè esso non è altro che un pensiero divino attuato. Che poi ogni essere sia un pensiero divino attuato, certamente non è lecito intenderlo presso il Günther alla lettera; perchè altrimenti e' sosterrebbe le idee incorporate dell'Emanatismo; e per conseguenza favorirebbe appunto quell' errore, che combatte (1).

(1) L'argomento del Günther è fondato sull'ambiguità, che ognuno di leggieri può scorgere in questa proposizione: ogni cosa è un *divino pensiero divenuta una realtà;* che è alla lettera il senso

Ma se con quella espressione non vuol dirci altro, se non che ogni cosa, prima che fosse creata, fu pensata da Dio, come mai quinci seguirebbe, niente potere essere fatto, che non sia destinato a pensare? Quello, che viene creato, deve certamente rispondere al pensiero di Dio: vale a dire a ciò, che Dio pensa; ma non è necessario, che somigli al pensiero, ossia all'atto del pensare divino, o, ciò che è lo stesso, a Dio che pensa, in quanto tale. Al modo stesso, l'opera artistica dell'uomo è un pensiero attuato dello spirito umano; ma non per questo essa altresì è capace di avere il pensiero. Parlando S. Tommaso della creazione degli angeli, insegna, che quell'effetto ha maggiore perfezione, il quale non somiglia la cagione comunque, ma la somiglia in ciò, per cui la cagione è attiva. Sendo dunque che Dio non opera, se non per intelletto e volontà, quelle tra tutte le creature saranno perfettissime, le quali egli ha dotato d'intelletto e di volontà. Questo s'intende; ma se il Günther dice che ogni essere, però solo che è un pensiero attuato di Dio, non può manifestare sè stesso attuandosi, se non pel pensiero, in quanto pensiero, noi dobbiamo in ciò vedere un sofisma fondato sopra un povero giuoco di parole. E quindi l'identità dell'essere e del pensare rimane per ora una semplice supposizione; e vedremo più innanzi, se essa, come opina il Günther (1), « trovi nella metafisica della logica la sua giustificazione. »

312. Ma dirassi, se da ciò, che ogni essere è un

della parola tedesca, da noi resa qui un *pensiero divino attuato* (Wesengewordner Gedanke Gottes).

(1) Summa p. 1, q. 50. a. 1.

pensiero attuato di Dio, non si deduce, che ogni essere si attui pel pensare; se ne deduce nondimeno molto bene ciò, che propriamente è qui da provarsi: che cioè niente può essere, che non sia concepibile. Certamente ciò segue da quella proposizione, se non si parli che dell'essere creato. Ora il principio, niente potere essere, che sia inconcepibile, deve ancora applicarsi all'essere divino; se pur non si voglia, che diventi incerto tutto il nostro pensare intorno a Dio. Anche per questo adunque la ragione, a cui rimette il Günther, non è l'ultima, nè la più profonda. Ma tale non è eziandio, se consideriamo solamente l'essere finito. Se tutto ciò che è, è un pensiero attuato di Dio, se ne deduce, a buon diritto, che niente può essere, che sia assolutamente, e quindi anche a Dio inconcepibile. Ma ciò, che ripugna alle leggi del nostro pensare, e però viene da noi dichiarato per inconcepibile, è egli inconcepibile anche a Dio? Si dà egli in generale una qualche cosa assolutamente inconcepibile? e non può piuttosto Dio fare tutto concepibile? Unicamente per la risposta a queste dimande, quell'assioma, intorno al valore dei principii, riceve la sua ultima confermazione. Ora il Günther può tanto meno disapprovare, che da noi si propongano queste dimande, quanto il Cartesio appunto ha risposto da ambedue negativamente. Udiamo dunque, intorno a ciò, la Scolastica, quella Scolastica, la quale, secondo il Günther, non avrebbe neppure sentito il bisogno di siffatta più profonda specolazione.

S. Agostino, per le idee insegnate da Platone, intende non esseri ideali coesistenti con Dio, ma gli eterni pensieri, che Dio ebbe delle opere, che pro-

dusse nel tempo; e quindi soggiunge, che nessuno può negare il mondo ideale, di cui parla Platone, senza asserire, che Dio operi *irrationabiliter*, e che quando creò, non abbia saputo ciò che si facesse (1). Gli Scolastici svolgono questi pensieri di S. Agostino, dove trattano dell'idea e della causa esemplare. Perciocchè tutto ciò che è, dicono essi, non è per caso, o per cieca necessità, ma per sapiente e libera determinazione di Dio; tanto che niente può essere, che non sia pensato da Dio prima di essere fatto (2). Adunque eziandio essi insegnano, che tutto ciò, che esiste fuori di Dio, è un pensiero attuato di Dio; ed abbiamo già avuto occasione di esporre accuratamente questa loro dottrina (n. 215 e segg.). Appunto ivi li udimmo nominare pure la scienza di Dio *cagione delle cose;* non come se Iddio creasse però solo, che pensa; ma perchè la sua volontà creatrice opera, secondo le idee della sua sapienza. Nel qual senso ripetè S. Tommaso la sentenza di S. Agostino, secondo la quale Dio non conosce le cose, perchè esse sono; ma le cose sono, perchè Dio le conosce. Che se la scienza di Dio è, a questa guisa, cagione dell'essere reale delle cose, potrà essa forse venire detta altresì cagione del loro essere ideale? vale a dire della loro interna possibilità o pensabilità? Nulla meno. Di fatto, ogni qualsiasi conoscere presuppone, se non l'attua-

(1) Mundum ille (Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque immutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret vel antequam faceret, nescisse, quid faceret. *Retract. lib.* 1. *c.* 3.

(2) S. Thom. Summa p. 1. q. 15. a. 1. De verit. q. 3. a. 1. Suar. Metaph. disp. 24. sect. 1.

lità, certo la pensabilità dell'oggetto: e però Dio non può pensare ciò, che non è in una qualunque guisa reale o possibile, più di quello, che possa volere ciò, che non pensa.

313. Ma si oppone: « Se il conoscere divino presuppone la concepibilità, ed il creare divino la possibilità delle cose, ne consegue, che l'intelletto e la potenza di Dio abbiano, nella concepibilità e possibilità delle cose, la loro legge. » Certamente; pure non è quella una legge, la quale sia fuori di Dio, ma è in Dio stesso, anzi è la propria sua essenza. Perchè Dio è l'essere assoluto, perciò è egli ancora, come sopra dicemmo, l'ideale di ogni essere. Qualunque cosa è o può essere fuori di lui, forma bensì con lui, in quanto contingente e finita, un contrapposto; ma in quanto tuttavia è, ha una somiglianza con lui. Perchè dunque l'essenza divina è la ragione, per la quale può darsi fuori di essa un essere da lei distinto, ma pure verissimo essere; per questo essa ancora è l'ultima ragione, per cui si dà qualche cosa di concepibile e di possibile. E perchè fuori di Dio niente può essere, che, in quanto è, non abbia con lui una somiglianza, e quindi non sia contenuto nella sua essenza, in una maniera a lei rispondente; perciò la stessa essenza divina è altresì la ragione, per cui si dà qualche cosa assolutamente inconcepibile ed impossibile. Talmentechè l'essenza stessa divina è la norma del concepibile e del possibile, e, come tale, è la legge del divino conoscere e potere.

La onniscienza di Dio adunque consiste in ciò, che Dio conosce ogni cosa, che è conoscibile, e non in ciò, che egli pel suo conoscere possa rendere ogni cosa

concepibile. Similmente è egli onnipotente, perchè può creare tutto ciò, che è creabile; e non già perchè possa rendere ogni cosa possibile. Nè in ciò si può vedere alcuna limitazione della divina sapienza e potenza; mercecchè appunto la perfezione infinita di Dio è la ragione, per cui l'inconcepibile è inconcepibile, e l'impossibile è impossibile. Ciò, che è impossibile ed inconcepibile, è tale, come testè fu detto, perchè non ha coll'essenza di Dio punto nulla di somiglianza; ma, sotto ogni riguardo, fa con lei opposizione. Sendo dunque, che questa opposizione coll'essere assoluto, non può costituire altro, che ciò, che non ha ombra di essere; quindi ogni impossibile ed inconcepibile è un *Non essere: Non ens* (1). Ora siccome non è certamente limitazione della potenza di Dio, che egli non possa creare il non essere; così neppure è limitazione dell'intelletto divino, che e' non possa pensarlo. Perocchè ogni ente può essere oggetto di cognizione; ma il *non essere* non può venir conosciuto in sè stesso, sì solo per l'opposizione coll'essere. A questa guisa, Dio conosce certamente l'inconcepibile, come pur noi lo conosciamo, per quella opposizione, come inconcepibile. E così, dalla suprema ragione di tutto il concepibile ed inconcepibile, cioè dall'essere stesso divino, siamo ricondotti alla spiegazione della inconcepibilità, con cui cominciammo. Giacchè noi nominiamo inconcepibile ciò, che, per l'interna contraddizione che acchiude, non è, nè può essere.

Da questa considerazione, circa l'attinenza dell'i-

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 25. a 8. Lessius de perfect. div. lib. 5. c. 2. lib. 6. c. 4.

deale coll'essenza divina, nacque ancora il tentativo, di cui parla il Suarez, di comprendere la verità dei principii da Dio, suprema ragione di ogni essere e di ogni verità. Il Suarez osserva bensì in contrario, che siffatta Metafisica è piuttosto una Metafisica divina, che umana (1). Dio conosce ogni essere, e tutte le leggi dell'essere, per la sua essenza, che è l'essere assoluto; ma noi dobbiamo conoscere le cose per mezzo delle cose; e come Dio stesso, così ancora i pensieri di lui, intorno al mondo e le leggi, secondo cui opera la sua onnipotenza, non ci è dato conoscerli, che dal mondo. Nè tuttavia vuole con ciò negarsi, che, presupposta una tale cognizione di Dio, attinta dalle creature, possiamo poi di nuovo dall'essere divino e dalle sue perfezioni discendere alla conoscenza dell'essere creato, e delle sue leggi. Che anzi è questa una dottrina, la quale non rare volte incontrasi sì presso i Padri, e sì presso gli Scolastici. Anche il Suarez non asserisce, nel luogo citato, che questa comprensione dei principii dalla loro suprema cagione sia affatto impossibile; ma solo, che essa per noi è sempre imperfetta: vale a dire incompiuta e dipendente da quel pensare, che comincia dalle creature (2).

314. Così hanno dunque gli Scolastici collegato ciò, che insegna la Logica intorno al valore dei prin-

(1) Saepe hoc probationis genus excedit vim naturalis luminis intellectus humani, et pertinet potius ad Metaphysicam divinam, ut sic dicam, vel supernaturalem, quam naturalem. *Metaph. disp.* 1. *sect.* 4.

(2) Quae responsio declarat quidem, hunc modum demonstrandi non semper esse impossibilem nec inutilem. Quamquam enim hi modi demonstrandi in singulis primis principiis locum non habeant....... nihilominus tamen ad multa applicari possunt. *Ibid.*

cipii, colle somme verità della Metafisica, tentando di comprenderlo per mezzo di questa. Ma se essi non l'avessero fatto, e pel solo aver difettato di una più profonda specolazione, meritassero tanto biasimo; deh! che non si dovrebbe dire del loro avversario, del Cartesio, il quale nega appunto quelle supreme verità, e così distrugge sempre più la certezza di ogni conoscere? Non possiamo, secondo lui, salvo l'esistenza del nostro spirito, nulla conoscere con piena certezza, se non abbiamo prima conosciuto Dio infallibile, quale autore della nostra ragione. Anche il contenuto del puro pensare, le leggi stesse del pensare non ci diverrebero certe per la intuizione della loro verità, ma solo perchè conosciamo insieme l'origine dello spirito pensante da Dio. Ora per questo dovette egli ancora essere indotto ad asserire, che niente possiamo giudicare assolutamente inconcepibile ed impossibile; per conseguente, che nulla altresì possiamo tenere per assolutamente necessario, eccetto Dio.

« Per nulla! » si obbietterà forse. « Giacchè quando abbiamo una volta conosciuto, essere stato Dio, che ci ha creato, sappiamo che tutto ciò, che dobbiamo tenere, secondo le leggi della nostra ragione, per necessario ed impossibile, è ancora realmente necessario ed impossibile. Or non è questo ciò, che insegna il Cartesio? » Sicuramente; ma coll'aggiunta: *perchè e finchè Dio lo vuole.* In questo mondo (dice egli), che Dio ha creato, ciò, che dobbiamo pensare come necessario, è realmente necessario; e ciò, che pensiamo come impossibile, è realmente impossibile; ma dipendette da Dio il creare in vece un ordine di cose, nel quale tutto ciò, che ora è vero, sarebbe falso, e tutto

ciò, che ora è falso, sarebbe vero (1). Quelle verità, che si dicono eterne, sono create da Dio, come tutte le altre; ed a suo arbitrio furono poste nelle cose, quali leggi dell'essere, e nella nostra ragione, quali leggi del pensare. Esse sono necessarie, solo perchè Dio volle che fossero, e sono immutabili, perchè la volontà di Dio non si muta. Ma questa volontà di Dio fu, nella loro determinazione, niente meno libera, che in qualsiasi altra sua opera (2); mercecchè l'infinita grandezza di Dio esige, che dalla sua volontà dipenda ogni cosa, sì l'ordine metafisico e morale, sì il fisico, la possibilità non meno, che la realità delle cose (3). Di niente adunque si avvisa il Cartesio potersi dire, senza bestemmia, che Dio lo conosca come vero, perchè è tale; ma ogni vero per ciò essere tale, perchè Dio lo

(1) Rogas in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates? Respondeo in eodem genere causae, quo omnia creavit, hoc est ut efficiens et totalis causa..... Certe scio, Deum esse rerum omnium auctorem; has autem veritates esse aliquid; ac proinde illum esse earum auctorem.... Rogas praeterea, quid adegerit Deum ad has veritates creandas? Dico autem, fuisse ipsi aeque liberum facere, ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse aequales, atque creare mundum. *Epist. P.* 1. *ep.* 110.

(2) Veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuerunt a Deo stabilitae, et ab illo pendent non secus quam reliquae creaturae...... Ne verearis, quaeso, profiteri ubique et asserere, has leges fuisse a Deo in natura positas, non secus quam rex aliquis leges in regno suo constituit;...... suntque omnes mentibus nostris ingenitae, sicut rex aliquis leges suas omnium subditorum cordibus, si posset, inscriberet.... Obiicietur forsan tibi, quod si hae veritates a Deo positae fuissent, tum Deus posset, ut et rex leges suas mutare; ad quod respondendum est, ita esse, si quidem voluntas eius mutari posset. *Epist. P.* 2. *ep.* 104. *cf. P.* 1. *ep.* 115.

(3) Attendenti ad Dei immensitatem manifestum est, nihil omnino esse posse, quod ab ipso non dependeat, non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem nullamve rationem veri et boni. *Medit. Resp. sext. n.* 8.

conosce come vero. Volere e conoscere in Dio essere una medesima cosa; e di qui perchè egli vuole una qualche cosa, però la conosce, e però essa è vera (1).

315. Nessuno deve aspettarsi, che il Cartesio si occupi d'un più profondo esame di queste sue asserzioni, e di una confutazione di ciò, che gli Scolastici avevano insegnato intorno a materie cotanto ardue. Come egli stesso confessò, il Cartesio avea perduto poco tempo nella lettura di scritti filosofici; e da che abbandonò la scuola, non mai si prese il fastidio di conoscere più da vicino quella Scolastica, che impugnò (2). Di qui si spiega perchè mai si riveli in lui una così deplorabile povertà, sempre che si accosta a trattare difficili questioni di Metafisica. Così quì dalla identità reale del volere e del conoscere divino inferisce l'identità del voluto e del conosciuto; e fa, inoltre, che le cose sieno volute da Dio prima, che conosciute (3), non si accor-

(1) Quantum ad veritates aeternas, dico iterum, illas esse tantum veras aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; non autem contra, veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint verae. Et si homines verborum suorum sensum probe intelligerent, utique non possent sine blasphemia dicere, veritatem cuiuspiam rei priorem esse cognitione Dei; in Deo enim unum idemque est velle et cognoscere ita, ut hoc ipso, quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera. Non est ergo dicendum, quod, si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; Dei enim existentia est veritatum omnium possibilium prima et maxime aeterna et sola, unde reliquae omnes procedunt. *Epist. P.* 1. *ep.* 112.

(2) Si rileva ciò chiaramente da quello, che egli racconta di sè e dei suoi studii nella Dissertazione *de Methodo*, ed inoltre lo dichiara con precise parole nelle sue lettere.

(3) S' intende che qui non si parla di una precedenza di tempo, che in Dio non è affatto concepibile; ma della relazione di cagione ad effetto. Il fatto è, che egli fa precedere al conoscere il volere, come cagione; quando pure è indubitato, che in Dio, non meno, che in noi il volere deve eseguire il conoscere, affinchè sia un volere e non un cieco produrre.

gendo, che appunto per ciò, che la volontà onnipotente è insieme onnisciente intelletto, e la potenza di Dio è una cosa stessa colla sua sapienza, si deve in questa trovare la norma di quella. Medesimamente, scambia la dipendenza dall'essere di Dio colla dipendenza dalla sua volontà; e laddove gli Scolastici appunto di quì, che l'essere divino è la suprema ragione di ogni verità, spiegano perchè mai si dia, anche pel divino intelletto, alcuna cosa d'inconcepibile, e per la divina potenza alcuna cosa d'impossibile, opina il Cartesio, che dal non potersi dare verità indipendenti dalla esistenza di Dio, si debba asserire, che ogni verità dipenda dalla volontà di Dio. Se si concepisce in Dio una potenza, che viene retta dalla sapienza, e perciò è sapiente, ed al modo stesso pel divino intelletto, si vuole trovare nell'essenza di Dio come il prossimo oggetto, così anche una norma; tutto ciò, secondo lui, ci renderebbe rei di bestemmie contro l'altissima essenza divina; intorno alla quale allora solo penseremmo degnamente, quando ce ne immaginassimo la volontà come una potenza, la quale, in luogo di avere una norma nell'intelletto divino, non l'avesse, che nel puro arbitrio, secondo cui non pure da noi, ma da Dio altresì si conoscerebbe il vero ed il falso. E quasi volesse fare del tutto palpabile l'incoerenza della sua dottrina, ne deduce, che dunque dipende dalla volontà di Dio il fare, che anche ciò, che inchiude interna contraddizione, diventi vero; che, ad esempio, i raggi del cerchio non sieno eguali; che gli angoli del triangolo non agguaglino due retti; che due volte 4 non sommino 8 (1).

(1) Quantum ad difficultatem concipiendam, qui liberum et indifferens fuerit Deo efficere, ut non sit verum, quod tres anguli

316. Sebbene non sia mestieri confutare errori cotanto grossieri più espressamente di ciò, che abbiamo fatto; sarà tuttavia di qualche importanza l'esaminare, con qual diritto il Cartesio si appelli a due verità, che sogliono recarsi in mezzo a difesa della dottrina rivelata. La prima si è, che Dio può molte cose, la cui possibilità non si comprende dalla nostra ragione limitata. Imperocchè altro è non iscorgere se alcuna cosa sia possibile, altro lo scorgere che è impossibile. Solo allora noi conosciamo una cosa come impossibile, quando il suo concetto inchiude elementi, che mutuamente si distruggono; cosicchè il concepito sarebbe insieme questo o quell'altro, e non sarebbe. Se io p. e. asserissi, che le linee dal centro alla periferia di un cerchio non

trianguli sint duobus rectis aequales, aut in universum, quod contradictoria nequeant esse simul vera; id facile solvi potest considerando, potentiae divinae limites nullos esse posse; deinde etiam advertendo, mentem nostram esse finitam atque ita creatam, ut possit concipere tanquam possibilia ea, quae Deus revera voluit esse possibilia, sed non ita ut possit etiam concipere tanquam possibilia ea, quae Deus potuisset quidem possibilia reddere, sed quae tamen ipse voluit reddere impossibilia. Ex priore enim consideratione liquet, Deum non potuisse determinari seu cogi ad faciendum, ut verum foret, quod contradictoria nequeant esse simul, ac proinde potuisse illum statuere contrarium. Deinde vero altera nos admonet quod licet id verum sit, non tamen debemus laborare, ut id comprehendamus, quia natura nostra huic comprehendendo impar est. *Ep. P.* 1. *ep.* 115.

Nec opus est quaerere, qua ratione Deus potuisset ab aeterno facere, ut non fuisset verum bis quatuor esse octo etc. Fateor enim id a nobis intelligi non posse; atqui cum ex alia parte recte intelligam, nihil in ullo genere entis esse posse, quod a Deo non pendeat; et facile illi fuisse, quaedam ita instituere, ut a nobis hominibus non intelligantur, ipsa posse aliter se habere, quam se habent, esset a ratione alienum propter hoc, quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo, quod recte intelligimus, dubitare. *Med. Resp. sext.*

sono eguali, asserirei che questa figura è un cerchio, perchè lo nomino cerchio, e che non è, perchè nego di essa ciò, che forma appunto l'essenza del cerchio, l'uguale distanza d'ogni punto della periferia dal centro. Ma può ben avvenire, che l'essenza di certe cose non ci sia abbastanza nota, per determinare se questa o quella proprietà possa o non possa esistere con essa: in siffatto caso non ci è lecito dichiarare la cosa nè per possibile, nè per impossibile. Così la essenza della sostanzialità, della personalità, e della modalità, a noi non è si chiaramente cognita, da potere, secondo questa, senza più, determinare se possa darsi una sostanza con triplice personalità, ed al contrario una persona con due nature, ovvero se possano esistere gli accidenti di un corpo separati dalla sostanza; e perciò non è lecito alla ragione dichiarare per impossibili i misteri della SS. Trinità, della Incarnazione, e la reale presenza nell'Eucaristia; ma la ragione può asserire la possibilità solo in quanto ne ha già conosciuta dalla rivelazione la realtà, che presuppone quella. Che se eziandio ciò, la cui impossibilità conosciamo per la sua interna contraddizione, potesse divenire possibile per l'onnipotenza di Dio, allora dovrebbe cessare ogni giudizio ed ogni discorso: anche quello, in virtù di cui il Cartesio dalla propria esistenza, vuole trovare l'esistenza di Dio. Perciocchè ogni nostro pensare presuppone il conoscimento, o piuttosto poggia sopra il conoscimento, che ciò, che contiene interna contraddizione è impossibile assolutamente, e non già ipoteticamente.

317. L'altra verità, a cui ha ricorso il Cartesio, si è, che Dio non sarebbe libero, se tutto ciò, che è fuori di lui, non fosse soggetto alla sua volontà e

da lui prodotto. Le idee delle cose, disse egli, e le leggi da loro dipendenti, secondo cui esse cose sono, e noi pensiamo intorno ad esse, sono una qualche cosa; perchè tutto ciò, che è vero, ha un qualche essere: conseguentemente anche le idee delle cose hanno dovuto avere Dio per autore, e per libero autore. Si consideri nondimeno come, pensando noi le cose, non come reali, ma secondo il loro essere ideale, non occorre altro, perchè il nostro pensare sia vero, se non che esse possano essere quali le pensiamo, e che se sono, sottostiano alle leggi contenute nei loro concetti. E così questa verità non presuppone altro essere, salvo quello, che è la ragione di siffatta possibilità e necessità: or questo è l'essere divino (n. 313.). Talmente che Dio è la ragione, ma non perciò è ancora l'autore ed il creatore della verità ideale; il mutare questa non è posto in suo potere più di ciò, che sia posto il mutare il suo proprio essere. Certo anche l'ideale, siccome vero, deve essere una qualche cosa; ma l'ideale si differenzia dal reale appunto in ciò, che non è, come questo, in sè stesso, ma solamente in colui, dal quale può essere fatto: e per ciò l'essere dell'ideale viene detto potenziale. Non debbonsi adunque concepire le idee, come cosa, la quale, benchè non sia un essere attuale, sia pure un qualunque essere fuori di Dio. Il Cartesio, impigliato da una parte in questo erroneo concetto, e dall'altra non volendo ammettere fuori di Dio un essere qualsiasi, che non esistesse per opera di Dio, si lasciò indurre ad asserire ciò, che è vero solo dell'essere reale, anche dell'essere ideale, e di ogni vero; che cioè sia costituito per la volontà di Dio, e quindi ancora soggetto alla libertà di lui.

318. Nel detto si contiene già la ragione, che risponde alla seconda questione, proposta dal Günther, circa il valore dei principii: d'onde cioè proceda, che non tutto il pensabile abbia già un essere anche fuori del pensante. Giova nondimeno volgere prima uno sguardo alla risposta, che a tale quesito diede lo stesso Günther. Tutto ciò che è, deve essere concepibile, diss'egli; perchè tutto ciò che è, ha la destinazione a divenire, per via del pensiero, a sè manifesto. Ma che il pensato, come tale, non dimostri ancora il suo essere attuale fuori del pensiero, ciò potere solamente procedere da questo, che non ogni essere è destinato ad avere il medesimo pensiero, ed a divenire per esso a sè medesimo manifesto. Il pensiero proprio dello spirito è, secondo il Günther, l'idea, la quale, penetrando sino al principio reale, ha sempre l'essere per contenuto; ma il pensiero proprio della natura è il concetto, il quale, come pensiero dell'universale, non acchiude già in sè anche la essenza, bensì i soli fenomeni. Ma all'uomo, come a colui, che è sintesi della vita dello spirito e della natura, convengono ambedue questi pensieri: l'idea ed il concetto. Se vuolsi che in ciò stia la risposta alla proposta questione, dobbiamo continuarci e conchiudere così: Per questo adunque, che l'uomo pensa, non solo per idee, ma eziandio per concetti, il suo pensare può avere per contenuto non sempre il reale, ma anche il semplicemente possibile.

Ed il puro spirito, e Dio stesso, che non partecipano della vita della natura, e quindi pensano solamente per le idee, penseranno essi solo il reale, e niente di possibile? Lasciamo di cercare ciò, che il

Günther direbbe del puro spirito; ma rispetto al pensare di Dio, si è egli espresso abbastanza chiaramente. Il mondo è per lui la contrapposizione, il *non io* di Dio; come adunque di Dio, così anche del mondo, suo *non io*, non può darsi, secondo lui, che un pensiero; e però solo questo mondo che è, era possibile. Ancora: secondo il Günther, Dio viene determinato per la sua propria essenza, vale a dire per l' amore in questa fondato, ad attuare il pensiero del mondo. Egli adunque pensa il mondo, non come semplicemente possibile, ma come reale. Per conseguenza il pensiero, che Dio ha del mondo, non contiene niente di semplicemente possibile, ma soltanto il reale. Ora se Dio non potè creare alcun altro mondo, salvo quello, che, costituito di spirito, natura ed uomo, formava verso lui quella opposizione; ne segue forse, essere stato possibile solo quel grado di perfezione e quel numero di spiriti, di esseri naturali e di uomini, che esiste? Ed in generale era solo possibile la costituzione del mondo, che vigorisce al presente? E se ciò, sarà eziandio alla nostra libera attività nient' altro possibile, fuori ciò, che avviene? deve l' uomo fare necessariamente ciò che fa? È manifesto, che se il Günther non vuole dichiarare per necessario, coi Panteisti, tutto ciò, che è ed avviene, e negare sì in Dio e sì nell' uomo, la libertà di elezione, deve concedere, che anche Dio pensa molte cose, le quali non sono realmente esistenti, ma solo possibili. E posto questo, la ragione, per cui non tutto il pensabile ha un essere reale, non potrà cercarsi in questo, che noi, partecipando alla vita della natura, pensiamo ancora per concetti universali.

319. Ed in vero, se il pensare del possibile è fondato nella verità: cioè se possono darsi talune cose, che non sono, è evidente, che quella ragione non deve essere posta nella maniera propria di pensare del conoscente, ma nella natura del conosciuto. Come dunque la determineremo noi da questa, secondo la dottrina scolastica? Osserviamo da prima, che qui non si parla dell'essere divino. Poichè, essendo Dio per sè stesso tutto ciò, che è; è altresì necessario tutto ciò, che è in lui. Può veramente Dio, pel suo operare *ad extra,* entrare in moltiplici relazioni colle sue creature; ma nè questo suo operare, nè la relazione delle creature verso di lui può produrre in lui, nel suo essere, una qualsiasi mutazione. Adunque non si dà in Dio niente di possibile e di potenziale. Ciò che egli può essere, è; e ciò, che di lui *può* essere pensato, *deve* essere pensato di lui. Il perchè solo dell'essere creato vale il principio, che non tutto il pensabile, nè tutto il pensato è realmente. Ma se parlasi soltanto dell'essere creato, la ragione, per la quale niente può essere, che non sia pensabile, si troverà in ciò, che niente può essere fuori di Dio, che non fu da lui pensato prima che fosse fatto. L'essere reale delle cose presuppone il loro essere ideale, e la scienza di Dio deve considerarsi siccome cagione delle cose; ma le cose non vengono fatte perchè Dio le pensa, sì perchè alla scienza divina si unisce la divina volontà. Ora questa volontà è libera a creare ed a non creare; e quando crea, è libera a creare questa o quella cosa. Pertanto la ragione, per cui niente d'inconcepibile può essere, è posta in ciò, che niente può essere, che non era nei pensieri di Dio prima, che fosse fatto. Come dunque

la ragione, per la quale niente d' impensabile può essere, è perchè niente può essere, che, prima di essere, non sia stato nel pensiero di Dio; così la ragione, per la quale non tutto il pensabile ed il pensato esiste realmente, è perchè tutto ciò, che esiste fuori di Dio, non viene fatto per la semplice scienza, ma vi si richiede la libera volontà di Dio.

Che poi le cose prima, che fossero fatte, dovessero essere da Dio pensate, non è, come già vedemmo, la suprema ragione, per cui niuna cosa inconcepibile può essere. Giacchè le cose non sono già concepibili, perchè Dio le pensa; ma viceversa il pensare di Dio presuppone piuttosto la loro pensabilità. Ora questa è fondata nella relazione del pensato all' essenza divina. Tutto ciò, che con questa, ha, *come essere non per sè,* una opposizione, e nondimeno *come essere* una somiglianza; tutto ciò, diciamo, può venire pensato: ma ciò, che, sotto ogni riguardo, è contrapposto all' essenza divina, *il non essere*, è inconcepibile a Dio niente meno, che a noi. Medesimamente la ragione ultima, per la quale non ogni pensato è attuale, non è posta in questo, che tutto ciò, che è realmente, viene fatto liberamente da Dio. Perocchè come il pensiero di Dio presuppone la concepibilità delle cose, così la libertà della volontà creatrice presuppone una non necessità delle cose. Dio non è necessitato a volere, se non la sua propria perfettissima essenza; e se può volere ciò, che è fuori di lui, ciò è solo, perchè volendolo, vuole all' ora stessa sè, ossia la sua suprema essenza; ma egli non abbisogna di volerlo, perchè, ancorchè non lo voglia, può volere sè, abbracciando la sua infinita suprema

essenza con perfetto amore (1). Come dunque la divina essenza è, quale tipo di ogni essere, l' ultima ragione, per cui si dà il concepibile e l' inconcepibile; così essa è altresì, quale pienezza di tutto l'essere, l'ultima ragione, per cui tutto il pensabile fuori di lei può essere da Dio voluto, e non voluto; e conseguentemente è ancora la ragione, per cui questo può essere, e non essere. Solo chi riconosce questa contingenza di ogni essere finito, può sciogliere, in modo ragionevole, la questione: Perchè mai non tutto il pensabile è reale.

320. Il Cartesio, estendendo la libertà della divina volontà all' essere ideale e ad ogni verità, deve negare il supremo principio d' ogni conoscenza: che cioè non può assolutamente essere quello, che la nostra ragione ravvisa per inconcepibile. Ora il Günther nega la libertà di Dio non solo in riguardo all' essere ideale, ma eziandio rispetto all' essere reale delle cose. Perocchè come Iddio ama necessariamente il suo proprio essere, così, secondo l'espressa e ripetuta dichiarazione del Günther, vuole necessariamente attuato il suo pensiero del mondo. Siccome adunque il Cartesio concede, che la nostra ragione deve tenere alcune cose per inconcepibili, ma nega che alcuna cosa sia inconcepibile in sè, perchè Dio potrebbe farla concepibile; allo stesso modo può il Günther concedere, che noi, come egli parla, nel nostro pensare concettuale, teniamo, oltre del reale, molte cose per concepibili; ma deve negare, che fuori del reale, si dia una qualunque cosa concepibile in sè. Di fatto se

(1) Cf. La Teologia Antica, Vol. 1. pagg. 291 e segg.

fosse concepibile in sè, dovrebbe anche Dio conoscerla come tale; ed allora l' esistenza del reale, e la non esistenza del puramente possibile, si spiegherebbero solamente da una elezione della volontà divina. Ma il Günther, come mostreremo più innanzi contro lo Knoodt, non può in alcun modo ammettere in Dio veruna libertà di elezione. Che cosa adunque gli resta, se non appunto quella risposta bilingue, la quale egli indica come ultimo rifugio di certi filosofi dei nostri giorni (1)? Anche egli deve, in opera di filosofia, stabilire una doppia verità, ed asserire che il possibile, e quindi il vero, pel pensare concettuale sia impossibile, e falso per l' ideale. Vera cosa è, che il pensare dell' universale non esibisce alcuna realità; ma è egualmente vero, che il solo pensare del fondamento reale non ci procaccia alcuna scienza. Noi non possiamo scoprire le leggi dell' essere delle cose, e procacciarci una scienza delle stesse, se non in quanto nel concetto, siccome universale, pensiamo l' essere concreto, che l' idea ha afferrato.

Ma come prima dal giro del singolare e reale c' innalziamo a quello dell' universale ed ideale, e tosto dobbiamo ancora riconoscere un possibile, che non è realmente. Se dunque non si dà un siffatto puro possibile, e col campo del reale dee cessare ancora quello del vero; tutto il nostro sapere ed il nostro pensare diviene falso. Il Cartesio adunque nega di riconoscere l' inconcepibile assolutamente, e però nega altresì il primo principio, che viene stabilito circa la verità del pensare: vale a dire, ciò che non è concepibile, non potere neppure essere; il Günther nega il semplice

(1) Ibid. Vol. pag. 260.

possibile, e dovrebbe quindi rigettare quel secondo principio, che non tutto il concepibile è realmente; ma ambedue distruggono ogni certezza del conoscere ragionevole. In quella vece la Scolastica dimostra la suprema ragione, per cui si dà sì un assolutamente inconcepibile, e sì un semplice possibile nell' essenza di Dio; e così trova, nell'essere eterno ed immutabile, la malleveria per la verità del nostro pensare.

CAPO III.

DEL CONOSCERE LA ESISTENZA DELLE COSE.

I.

Fino a qual segno la conoscenza del reale sia còmpito della filosofia.

321. La filosofia critica, avendo cominciato col dubitare se noi siamo certi, che le cose rispondano ai nostri concetti, e le leggi dell' essere a quelle del nostro pensare, riuscì ad asserire, che lo spirito pensante, non che della constituzione e natura delle cose, ma nè tampoco della loro esistenza, può acquistare una conoscenza certa. Da quel tempo in poi si cominciò a considerare, se non come unico, certo come precipuo còmpito della filosofia il dimostrare la realità delle cose, ed a parlare con disprezzo della conoscenza dell' ideale, alla quale si diè nome di pensare formale. L' Hermes in modo speciale ha seguito questa tendenza del suo tempo.

Secondo lui tutto pel filosofo si riduce a trovare una realità, a divenir certo della propria esistenza, e di quella del mondo fuori di lui. Ogni filosofia adunque, che non

si occupa molto di queste ricerche, ma, presupponendo come certa la esistenza del mondo, investiga le sue leggi, la sua origine, e la sua destinazione, fa per lui un giuoco con vuoti concetti e con vane formole. Gli Scolastici non avrebbero per nulla conosciuta la necessità di dare alla loro scienza una base reale; i recenti filosofi l' avrebbero bensì cercata, ma senza tuttavia trovarla, perchè essi altresì ammisero, senza pruova sufficiente, qualche cosa per reale e vera (1). Dopo che dunque l' Hermes ha cercato di mostrare, che ogni cognizione, sia essa immediata (intuizione sensibile ed intellettiva), sia mediata (la dedotta cioè per dimostrazione da quella), produce bensì un necessario rappresentare e pensare, ma non un necessario tenere per vero; egli intorno alla filosofia, che vuol fondare il tenere per vero sopra l' intuizione, esprime il giudizio a noi già noto, dichiarandola *per una filosofia dell' apparenza*, siccome quella, che ivi cessa, ove comincia il negozio principale della filosofia. Perciocchè se dietro al pensiero stia anco un pensato, dietro al fenomeno si trovi una vera realità, questo è ciò, che la filosofia principalmente deve scoprire. In vece di ciò, quella filosofia lasciava dubbio, non solo la realità del pensato, ma anche del pensiero (2). Fin che l' Hermes nelle investigazioni, che qui propone, vuole ridurre a chiaro conoscimento il non potersi dare alcuna scientifica conoscenza del mondo soprassensibile, prima che la ragione non si sia assicurata della realità del sensibile, la quale non le è data pel pensare astratto, certamente non biasimeremo i suoi

(1) Introd. filos. Prefazione.
(2) Introd. filos. §. 22. p. 131.

sforzi; sebbene dubitiamo, se fosse necessario stancare per questo sè ed i suoi lettori con sì prolisse trattazioni (1). Ciò che noi riprendiamo si è, che l' Hermes assegni come uffizio principale della filosofia la prova d' un mondo reale, e l' avere denominata la metafisica: *un conseguimento del reale per mezzo della riflessione* (2), facendo dipendere la conoscenza del vero dalla conoscenza dell' esistente in tal guisa, che distrugge ogni scienza ed ogni certezza.

322. Il suo pensiero diverrà più chiaro ai nostri lettori per quello, che egli soggiunge al luogo citato circa la matematica (3). Egli vuole definire onde è, che la matematica riceve quella singolare certezza, che in essa da tutti si loda, per dimostrare appunto da ciò, che essa la perde, come prima abbandona il campo dell' ideale; od anche allora, che asserisce alcuna cosa circa lo stesso ideale, se pure non abbia prima, per altra via, conosciuta la verità del suo pensare necessario, la realità dello spazio e delle quantità. Qui per fermo l' Hermes non ha saputo indicare la vera ragione, per la quale la matematica pura sembra avere più grande certezza, che le altre scienze. Egli la cerca in ciò, che i concetti di quella non sono formati secondo l' intuizione degli oggetti, e neppure sono concetti dell' invisibile; ma piuttosto essi stessi sono intuizioni: e perciò sono per gli oggetti non tanto copie, quanto originali. Il geometra p. e. dimostra ciò, che egli dimostra, non del triangolo designato sulla tavola, ma di quello, che egli intuì col suo spirito, prima che lo

(1) Introd. filos. §. 27. e segg.
(2) Introd. filos. §. 37. pag. 193.
(3) Introd. filos. §. 22. pag. 132.

designasse. I concetti adunque della matematica sono un ideale e, come tali, sono altresì oggetti. Ma dove il concetto è l'oggetto si identificano, ivi deve certamente anche il concetto avere una necessità oggettiva.

Ora l'Hermes qui non avverte, che questa idealità non è propria della matematica, ma è comune a tutte le scienze pure. Sieno pur sempre i loro concetti acquistati per la intuizione degli oggetti, ciò che nè anche può negarsi degli oggetti matematici, essi non sono per ciò, nè più nè meno di questi, copie degli oggetti, e possono essi ancora, come i matematici, essere detti tipi degli oggetti, cioè degli individui del mondo reale. Di qui ciò, che dice l'Hermes del triangolo dal geometra designato sulla tavola, può dirsi ancora ogni qual volta un filosofo morale considera una qualunque azione reale, ed il metafisico un individuo del mondo reale. Ciò, che un tal filosofo dimostra, lo dimostra dal concetto, sotto cui cade questo individuo. Esso eziandio si serve dell'esempio concreto, solamente per formare più facilmente il concetto astratto, e può egualmente far senza di questo esempio, come il geometra delle figure designate sulla tavola. Se dunque l'Hermes dice, che non la figura designata sul piano, ma il concetto in essa rappresentato è l'oggetto della geometria, lo diciamo noi altresì col medesimo dritto, in quanto che non l'esempio scelto dal mondo reale, ma il concetto in esso rappresentato è l'oggetto della metafisica. Anche in essa ed in ogni scienza pura è, nel medesimo senso, in cui l'Hermes potè dirlo della matematica, il concetto identico coll'oggetto; in quanto cioè per concetto non s'intende la rappresentanza, ma il rappresentato, l'es-

senza ideale. Hanno quindi le dottrine delle altre scienze pure, *considerate in sè,* la medesima certezza, che la matematica ; ma che esse non producano in noi un egual grado di certezza, ciò nasce solo da questo, che i concetti della matematica, sebbene astratti, s' avvicinano nondimeno più alla sensibilità, e perciò vengono appresi con maggiore chiarezza e determinazione.

I nostri lettori ricorderanno qui le tre specie di astrazione, delle quali parla S. Tommaso. Nella prima prescindiamo solo da alcune proprietà dei corpi, ma non dalla materia stessa; nella seconda consideriamo le proprietà de' corpi, che non possono essere realmente fuori della materia, ma tuttavia possono essere rappresentate senza corpi determinati: ed a queste appartiene la quantità, oggetto della matematica ; ma la perfetta astrazione esclude ogni dato materiale , e ci dà i concetti di ciò, che può essere e pensarsi senza materia , come *ente , fenomeno , vita* etc. (n. 68). Ora finchè la metafisica, che si solleva così sopra il materiale, considera solamente quei semplici concetti, ed i principii, che da essi risultano, hanno le sue dottrine per noi la stessa certezza, che si attribuisce alla matematica ; il che si fa manifesto da questo, che gli stessi principii della matematica hanno il loro fondamento in quegli elementi della metafisica. Ma quando la metafisica investiga generi determinati di esseri, e nominatamente gl' immateriali, e quindi considera l' essere loro proprio, la forza in essi operante etc., allora non produce più essa in noi quell' alto grado di certezza, ma per nessun' altra ragione, se non perchè noi conosciamo l' essenza delle cose solo pei fenomeni, od accidenti esteriori; e perciò eziandio

non possiamo formare i concetti di quella, che secondo l' analogia dei fenomeni e per l' opposizione col sensibile. Ora siffatti concetti improprii non possono avere la chiarezza e la determinazione dei proprii. La matematica al contrario ha concetti proprii, perchè non si solleva sopra i fenomini del sensibile (1).

323. Ma non resta forse vero con ciò, e non si deduce di qui *a fortiori* quello, che propriamente vuole l'Hermes; vale a dire che la filosofia, la quale si occupa solo dell' ideale, ha egualmente, come la matematica, per oggetto soltanto le rappresentanze, e non cessa di essere una *filosofia dell' apparenza,* finchè non abbia trovato, per quelle rappresentanze stesse, gli oggetti nel mondo reale? L' Hermes parla così, perchè egli, come abbiamo veduto, era impacciato dal pregiudizio kantiano, che tutto il nostro pensare puro non abbia , in quanto tale, alcuna verità oggettiva. Noi abbiamo già mostrato il contrario. Tuttavia non ci potendo contentare di questa verità dell' ideale , e dovendo il puro pensare servire appunto a comprendere la realità; ci si offre ora la questione: In qual senso la conoscenza del reale sia còmpito della scienza filosofica. Secondo i principii già dichiarati della Scolastica, *ogni* scienza ha per uffizio suo proprio il produrre un conoscere della cosa per le sue cagioni, giacchè solo un tale conoscere è veramente sapere. Per conseguenza deve il tema *speciale* di ogni scienza essere determinato dall' oggetto suo proprio. Qual è dunque l' oggetto proprio della metafisica? I più grandi Scolastici indicano concordemente come tale l' ente *reale*

(1) Suarez. Metaph. disp. 1. sect. 5.

(ens reale), e dimostrano accuratamente, che non lice estendere quella qualificazione nè al semplicemente pensato *(ens rationis)*, nè limitarlo a Dio, o a Dio ed ai puri spiriti. Adunque mentre altre scienze reali trattano solamente di un genere di enti, la fisica p. e. solo dei corpi, è proprio della metafisica considerare il reale in tutta la sua estensione. Essa deve quindi esaminare sì il concetto di ente e gli attributi comuni ad ogni essere, e sì le cagioni di ogni essere; quindi ancora determinare la proprietà delle specie di esseri, e principalmente dell' infinito e del finito, dello spirituale e del materiale, e cercare di comprendere dalle cause ciò, che noi, intorno ad essi, possiamo sapere per la esperienza. Ma distinguesi in ogni ente da prima la causa *formale* (se si parla dei corpi), e la *materiale,* che costituiscono nell' essere stesso la ragione immediata di tutte le sue determinazioni; e quindi, conosciute queste cause, vien conosciuta la essenza dell' oggetto. Dalla *cagione efficiente* comprendiamo l'origine della cosa, e dalla *cagione finale* la sua destinazione. Per la scoperta adunque delle cagioni, risponde la metafisica alle domande: *Che cosa, Onde* ed *A che fine* sono le cose?

Ma appunto perchè essa estende le sue ricerche sopra l' intero campo del reale, deve limitarsi ancora ad investigarlo in quanto alle sue supreme cagioni. Per questo si occupa specialmente di Dio, ultima ragione di ogni essere; cerca anche di esaminare tra gli esseri creati sì la natura del puro spirito, e sì quella dell' anima umana, per quanto è possibile; ma per ciò, che appartiene ai corpi, essa si contenta di determinare in generale la loro essenza, le loro pro-

prietà e le loro relazioni ecc., lasciando alla fisica l'investigare le singole specie degli esseri corporei, e le forze operanti in essi. Il còmpito adunque della metafisica, secondo la Scolastica, è la conoscenza dell'essere reale dalla sua suprema cagione, e dal suo ultimo principio; e perciò la scienza, che essa partorisce, viene detta *sapienza,* a distinzione di quella, che acquistiamo in altre facoltà. Perocchè sapienza è la conoscenza delle supreme cagioni, d'onde poi segue, che la filosofia raggiunge nella metafisica il segno, che dal suo nome è espresso.

324. Ma, a meglio giudicare questa definizione data dalla Scolastica, e raccogliere da quella la risposta alla questione, che ci occupa, dobbiamo vedere che cosa intesero gli Scolastici per *ens reale*. Se la parola *ens* si prende, non come participio del verbo *esse*, ma come un nome da esso dedotto, significa una qualche cosa, che ha un' essenza *(essentia);* significa quindi un essere. Si domanda adunque, che cosa si ha da intendere per essenza, e che cosa per essenza reale. L'essenza è l' intima radice ed il primo principio d' ogni attività, e di tutte le proprietà della cosa; e perciò si suole indicare ancora, come il primo, che viene conosciuto ed asserito della cosa: non quasi, nel procacciarcene la cognizione, cominciassimo da essa, ma perchè essa è il principalissimo, per cui tutto ciò, che, oltre di lei, conosciamo dell' oggetto, ottiene la sua conferma e perfezione (1). Quando poi l' essenza

(1) In quo consistat ratio essentiae, non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus et passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi. Primo modo dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicale ac intimum principium

o l'essere si denomina da noi *reale*, escludiamo con ciò, non solo l'*inconcepibile* per la sua interna contraddizione; ma eziandio tutto il pensato arbitrariamente od il fittizio, come tale, che, sebbene non possa venire dichiarato in sè per assolutamente impossibile, pure, secondo quell'ordine delle cose che conosciamo, nè anco può dirsi possibile; e finalmente escludiamo ancora tutto ciò, che non esprime un essere positivo, ma piuttosto una mancanza di essere, o solo una relazione pensata, e quindi non può venire per sè conosciuto, ma solamente per relazione ad un'altra cosa. Un'essenza adunque è reale per questo, che essa da sè (per se stessa) è atta ad essere, e ad essere conosciuta (1). Non abbiamo qui rimesso i lettori alla definizione dell'essenza, la quale sopra recammo da S. Tommaso, ma abbiamo ripetuta la medesima colle parole del Suarez, affinchè essi così ricevessero una novella pruova, che presso gli Scolastici il contenuto del concetto non è già l'universale dei fenomeni, ma piuttosto è l'intima ragione dell'esistenza dei fenomeni, e degli effetti. Ora, per venire alla presente questione, siegue dal detto, che presso gli Scolastici, come fu osservato, il *reale* non è contrapposto come l'*attuale* al *possibile*, ma può essere egualmente semplice possibile ed attuale; e che per conseguenza la Scolastica, quando indica il reale come oggetto della

omnium actionum et proprietatum, quae rei conveniunt.... Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur,.... et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo inquam, non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei incipere ab his, quae sunt extra essentiam rei), sed ordine nobilitatis potius et primitatis obiecti. *Suar. Metaph. disp.* 2. *sect.* 4.

(1) Suarez ibid.

metafisica, per nulla affatto assegna, come fa l'Hermes, la ricerca e lo scoprimento dell' attuale quale còmpito di quella. E questo lo dichiara anche il Suarez espressamente. Quando noi pensiamo alcuna cosa come essenza reale, non la pensiamo come un semplice possibile, escludendo l' attualità; ma nè anche come un attuale: sì prescindiamo dalla attualità (1). E solo perciò può il finito ed il creato, a cui l'attualità non è essenziale, divenire oggetto della scienza.

Perchè una cosa sia saputa in proprio senso, deve non soltanto conoscersi dalla sua cagione, ma anche da questa conoscersi come necessaria, e perciò come immutabile. Quindi gli Scolastici, e certo non essi soli, sogliono dire, che l' oggetto della scienza è il necessario, l' immutabile, l' eterno; mentre il contingente, il mutabile, il transitorio, che viene conosciuto solamente per l' esperienza, appartiene alla storia. Ora solo in Dio l' esistenza o l' attualità è eterna, necessaria, immutabile; nelle cose create essa è temporale, contingente, successiva. In esse adunque prescinde la filosofia dall' attualità sì dell' essere e sì dei fenomeni, per iscoprire l' essenza immutabile, ed in questa le leggi dell' esistenza e dei fenomeni. Senza dubbio appartiene l' attualità al campo della scienza, in quanto inquiriamo di essa, egualmente che della semplice possibilità, del nascere e del perire, della moltiplice mutazione delle cose. Perocchè tutto il contingente è fondato sopra una legge necessaria, e tutto il mutabile

(1) Ens in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed precisive tantum abstrahendo... Unde intelligitur, ens praecise sumptum proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia. Ibid.

sopra una legge fissa; e di qui il trovare questo necessario nel contingente, questa legge nelle mutazioni è certamente il cómpito della scienza. Quindi fu anche innanzi osservato non meno contro l' Idealismo di Platone, che egli fa impossibile la cognizione scientifica del contingente e del mutabile, che contro il Sensismo di Democrito, che egli nega l' oggetto proprio della scienza: il necessario e l' immutabile. Ma altra cosa è che la metafisica abbia ad intendere l' attuale dalle sue cause, ed altra che abbia a dimostrare la realità del medesimo.

325. Piuttosto asserisce la Scolastica, che la scienza non presuppone necessariamente l' attualità delle cose, e che la sua verità è indipendente da questa. Nè ciò contraddice a quello, che la maggior parte degli Scolastici sostiene, circa la realità dei concetti, contro i Nominalisti. Perocchè quando essi dicono, che ciò, che pensiamo come universale nel concetto, sia non semplicemente nella nostra mente, ma nelle cose, e che in esse sia quale ragione della loro esistenza, e dei loro fenomeni; con ciò non asseriscono punto, che l' oggetto del concetto, e quindi la verità e l' importanza della scienza dipenda dall' attualità delle cose, Questa attualità presupposta, certamente ciò, che si apprende dal concetto, è quale essenza attuale nelle cose; ma la scienza non abbisogna, per conservare la sua verità ed il suo valore, di presupporre l' attualità. Sia pure, che non possa p. e. la filosofia dimostrare con certezza l' esistenza degli angeli; resta tuttavia vero, e di grande importanza tutto ciò, che possiamo dedurre dal concetto di puro spirito circa il loro vivere, conoscere e volere. Così ciò, che gli Scolastici asse-

riscono della realità dei concetti, troverebbe sempre, anche stante una tale incertezza, questa applicazione, che se si dànno angeli, ciò, che noi pensiamo pel loro concetto, si trova in ogni loro individuo, quale ragione di sua esistenza e vita, e non già solo come un' apprensione del nostro intelletto, per la quale conoscessimo gli angeli. Ora ciò, che diciamo di un genere di esseri creati, vale di tutti presi singolarmente, e presi insieme. O non ebbe forse la scienza, che Dio ha del mondo, prima che egli lo creasse, alcuna verità, ed alcun valore? E non sarebbe stata essa in Dio, ancorchè egli non avesse attuato il suo pensiero del mondo, e non lo avesse creato? Questo è appunto il gran tema della scienza: scoprire questi pensieri, comprendere le cose mutabili dell' attualità dalle idee eterne. Noi dobbiamo, è vero, procacciarci questa nostra scienza per la considerazione delle cose attuali, perchè non intuiamo l' essenza delle cose nelle idee divine, nè ne abbiamo i concetti come ingeniti. Ma altra cosa è che l' acquisto della nostra scienza, ed altra cosa che il contenuto e la verità della stessa dipenda dall' esistenza delle cose (1). I concetti, che formiamo considerando le cose, restano sempre veri, anche quando le cose cessassero di essere; e sopra il conoscimento di questa interna verità dei concetti poggia la nostra scienza.

(1) Scientiae per se loquendo non supponunt suum obiectum actu existere; hoc enim accidentarium est ad rationem scientiae; illam excipio quae est de Deo, cuius esse est de quidditate eius: in aliis vero rebus ad scientiam et demonstrationem non est necessaria existentia earum, nisi fortasse interdum ex parte nostra ad inquirendam et inveniendam scientiam, quia nos ex rebus ipsis scientiam accipimus. *Suar. disp.* 1. *sect.* 4.

Da che la nuova filosofia ha stabilito, essere una necessaria presupposizione della metafisica la identità del pensare e dell'essere, e conseguentemente ha asserito, che le cose sono fatte ed esistono, non solo secondo le leggi del pensare, ma in virtù del pensare, si ha ben ragione di guardarsi dalla soverchia stima del pensare, che qui vien fatto potenza creatrice. Tanto più adunque si dovrebbe riconoscere il merito degli Scolastici, i quali insistettero a mostrare, che neppure la scienza di Dio per sè sola è cagione efficiente delle cose, perchè il mondo non è venuto all' essere pel semplice conoscere di Dio, più di quello che sia fatta un' opera artistica per la semplice idea, che ne volge in mente l' artista. Ma per contrario non si può tuttavolta negare ciò, che pel medesimo paragone diviene evidente; che cioè anche in Dio non si può concepire alcun volere il mondo, senza una precedente scienza del mondo. E questo pensiero di Dio circa il mondo non può essere arbitrario. Possa pur egli pensare e creare migliaia di mondi diversi dall' esistente; nondimeno sarà sempre ogni essere creato soggetto a certe leggi immutabili. Il contenuto di queste leggi è l' eterna verità, che domina tutto il creato. Essa non è la cagione, per cui le cose sono attualmente; ma è la cagione, per cui esse sono così e non altrimenti: o, ciò che è lo stesso, essa non è la cagione *che* esse sieno; ma è la cagione che esse sieno *quello che* sono. E la scienza si occupi pur sempre dell' attualità delle cose; il suo còmpito principale non è per nulla il renderci questa certa, ma l'investigare la vera essenza, la vera origine, la vera destinazione delle cose conosciute come attuali, e di

qui comprendere i fenomeni, che il mondo offre nella sua attualità.

326. Ma se quindi la scienza, nel suo proprio uffizio, prescinde dalla esistenza di ciò, che essa considera, lo fa soltanto finchè si occupa delle cose create. Perocchè solo l'esistenza di queste è contingente, e solamente in esse possiamo distinguere il possibile e l'attuale; in Dio tutto è attualità. Di fatto, un ente che esiste per sè, è non solo un essere necessario pienamente in atto, ma è ancora perfetto ed immutabile. Ciò che Dio può essere, è; e ciò che di lui può essere pensato, deve essere pensato di lui come attuale. Sicchè la metafisica, dove tratta di Dio, ha per suo oggetto l'attuale. Vero è, che anche la dottrina intorno a Dio allora finalmente diviene perfettamente scientifica, quando essa conosce dall' essenza di Dio le perfezioni del suo essere, vivere ed operare. Perocchè allora si procaccia essa le verità, che espone, dalla loro cagione; mentre l'esistenza di Dio da lei si può conoscere solo dalle sue opere. Ma non può per questo la metafisica, in quella dottrina, circa l'essenza e le perfezioni di Dio, prescindere dall' esistenza, come fa nelle sue ricerche intorno alle creature: la sua dottrina intorno a Dio sarebbe con ciò priva d'ogni verità e valore; anzi perderebbe il suo proprio oggetto. Mercecchè l'essenza divina, da cui essa deduce tutto ciò, che insegna circa Dio, consiste appunto in questo, che Dio è assoluta attualità *(actus purus)*. Prescindere dunque dalla attualità direbbe prescindere dall' oggetto stesso. Inoltre la verità di tutta la dottrina, intorno a Dio, dipende da ciò, che quel concetto di un'assoluta attualità abbia obbiettiva verità, cioè abbia

un fondamento indipendente dalle nostre rappresentanze. I concetti delle creature conservano questa verità, anche quando prescindiamo dalla loro attualità; quella verità consiste in ciò, che il pensato, sebbene non sia, può essere. Ciò non può dirsi del concetto dell' essere assoluto. Se esso non è, non può nè anco essere. Qui dunque la verità obbiettiva e l' attualità sono una stessissima cosa.

327. Ma non si può forse di qui cavare un obbiezione a favore di ciò, che asserisce l' Hermes, circa la conoscenza dell' attualità? La dottrina, intorno a Dio, non solo è in sè di sì alta importanza, ma in essa inoltre tutti i rami della scienza trovano la loro perfezione. Perocchè qual è quel fondamento, fuori dello spirito pensante, per cui i concetti delle cose, prescindendo dalla loro esistenza, hanno una verità obbiettiva? Esso può, come sopra ci dimostrarono gli Scolastici stessi, cercarsi solamente nell'essenza di Dio. Dio adunque è l' ultima ragione di ogni essere, non solo dell' attuale, ma dell' ideale eziandio; dunque anche la scienza non può condursi a perfezione, se non per la cognizione di Dio. Ora testè fu detto, che la verità della dottrina, intorno a Dio, ha per condizione la conoscenza di sua esistenza; e pure l' esistenza di Dio può solamente conoscersi dalla esistenza delle creature: dunque..... Dunque (rispondiamo noi) la scienza compiuta presuppone la certezza, che le cose esistano realmente; e dovrà quindi rendersi ragione anche dell' ammettere che fa questa attualità; chi ne disconviene? Pure segue egli forse di qui, che una filosofia, la quale presupponesse l'attualità del mondo, senza dimostrarla, cesserebbe ivi, dove comincia il suo

negozio principale? Essa direbbe: Se l' uomo esiste, e se le cose intorno a lui esistono realmente, ne segue che esiste anche Dio, l' eterno e l' immutabile. E chi mai risponderebbe (che che sia di tutti i dubbii dei nostri idealisti): Sì certamente; ma il punto principale è precisamente il dimostrarmi, che io e le cose intorno a me siamo realmente? Non vogliamo con ciò dire, che alla filosofia idealistica debbasi rispondere solo con dilegi, e non con ragioni; ma fare di questa risposta il tema principale della scienza, codesto è uno stravolgere ogni ordine. Questo tema resta sempre assegnato alla scienza: comprendere l' essere mutabile del mondo dalle sue leggi immutabili; e sì queste, e sì quello da Dio, cagione di ogni essere. È un' imperfezione del nostro conoscere il non poter giungere all' essere eterno e necessario di Dio, se non per illazione dal nostro contingente, e che il conoscere superiore presupponga l' inferiore. Di qui tuttavia nient' altro segue, se non che la specolazione fa anche l' esperienza oggetto di sue ricerche, per assicurarsi dei principii, di cui abbisogna, come essa considera altresì il pensare astratto, nei suoi principii, e nel suo progresso, per rendersi conscia della cognizione della verità. Con ragione disse il Suarez: *La scienza deve sapere che essa sa.*

Per conseguenza una dimostrazione dell' esistenza delle cose apparterrebbe alla critica della facoltà conoscitrice; e quindi *il conseguimento del reale* (essere attuale), *per la via della riflessione,* sarebbe, non come disse l' Hermes, la metafisica stessa, ma solo un lavoro preparatorio a lei. Affatto diversamente da ciò deve giudicarsi del còmpito della scienza, da chi crede

poter battere fin dal principio la via della sintesi, e potere raccogliere dall' idea dell' assoluto, la quale sarebbe essenziale alla nostra ragione, sì i concetti e sì l'esistenza di tutte le cose. Ma di questo metodo, che l' Hermes rigetta con noi, parleremo nel Trattato seguente.

II.

Della cognizione della prima realità.

328. Se lo spirito umano non si conosce, che per la sua operazione, e questa operazione appunto è un conoscere, o lo presuppone; ne segue, che l' uomo conosca, prima di sè stesso, una qualche cosa fuori di sè. Ma solo per la cognizione della qualità del suo conoscere può egli divenir certo di conoscere il vero: ed egli non può conoscere, aggiunse S. Tommaso, la qualità del suo conoscere, se non perchè conosce ancora il principio conoscente; val quanto dire la propria natura ragionevole. Quindi ogni certezza, la quale non sia inavvertita, ma sia accompagnata dalla coscienza, presuppone, che lo spirito conosca sè stesso; e perchè appunto questa certezza con coscienza è quella, a cui tendiamo nella sclenza, la prima realità, di cui abbisogniamo in essa, è certamente il proprio pensare ed essere. Il Cartesio si maravigliava, che se gli potesse proporre la questione, come egli venisse ad essere certo del fatto del proprio pensare, dal quale piglia le mosse; e non giudicò necessario rispondere a siffatta questione. Non così l' Hermes. Quella dimostrazione divenuta celebre della realità dell' Io: *Cogito, ergo sum,* è per lui non

solo per questo una pruova apparente, *perchè in essa viene dedotta dalla realità del pensare, senza più, quella dell' Io ; ma anche perchè in essa viene ammessa la realità del pensare, per la testimonianza della coscienza immediata, senza che si sia prima dimostrata la sicurezza di questa testimonianza* (1).

Progredendo nella via, che il Kant avea battuta, crede l' Hermes potere asserire, che noi non possediamo alcuna intuizione della verità delle percezioni, siano esse esterne, siano interne, anzi neppure della coscienza immediata dei fatti nostri interni (di ciò, che è in noi); e perciò non possiamo, per l' intuizione, divenire certi nè del nostro proprio pensare, sentire ecc., nè delle cose fuori di noi. Nascendo la percezione sensibile (così discorre egli), sebbene per virtù dell' influenza dell' oggetto, tuttavia non senza la cooperazione della nostra facoltà conoscitrice, potremmo noi per essa solo allora conseguire sicure conoscenze, quando sapessimo, che *tra la potenza percipiente, che noi abbiamo, e l' oggetto percepito vigorisce un' armonia* assolutamente perfetta (2). « Ma » ciò non possiamo saperlo ; ed ancorchè volessimo » presupporlo, otterremmo la certezza cercata, sola- » mente sotto la condizione di conoscere, che il no- » stro attuale pensare d' ogni volta convenga con le » leggi della nostra facoltà conoscitrice. Or, a ciò co- » noscere, è necessaria una seconda cognizione, che » abbia per oggetto la prima, e quindi di nuovo per » la stessa ragione una terza riflessa, e così in infi- » nito. Noi dunque non siamo qui condotti oltre alla

(1) Introd. filos. §. 48. pag. 278.
(2) Introd. filos. §. 19. pag. 111.

» coscienza immediata di ciò, che è in noi; d'onde
» poi segue, che tutte le altre conoscenze, senza ec-
» cezione, non possono avere altra certezza, che quella,
» che loro testifica la coscienza immediata. Ora noi
» non possiamo nè anche divenire certi della sicurezza
» di questa testimonianza. » E perchè ciò? L'Hermes
prosegue: « Tutto il nostro conoscere, circa la co-
» scienza immediata, consiste nel conoscerla noi in
» una seconda coscienza, come un subbiettivo necessa-
» rio; ma appunto questo nostro conoscerlo come
» tale, ce lo dice solamente una terza, e ci accorgiamo
» finalmente della soggettiva necessità della terza, per
» mezzo di una quarta, e così in infinito (1). In-
» vece dunque di tenere per vero, in forza dell' in-
» telligenza, ciò che deve rigettarsi, senza eccezione,
» tutto come mal sicuro, si trova (così conchiude
» l' Hermes (2)) nella *via dell' intelligenza* solo una
» infinita serie di *notizie* e di *pensieri*. » Questo è ve-
ramente, secondo la testimonianza della coscienza im-
mediata, soggettivamente necessario; ma della neces-
sità di questa coscienza immediata, che l' attesta, non
sappiamo nulla. « Chi per conseguenza ne deduce,
» che in questa via non ci è lecito neppure tenere
» per vera la conoscenza del nostro proprio essere,
» ed, inoltre, che in questa non possiamo trovare nulla
» di attuale, nè noi stessi, nè alcun' altra cosa; ma
» che tutto, assolutamente tutto, inclusi noi stessi,
» dovremmo riguardare come un sogno, che va dile-
» guandosi innanzi agli occhi via via, senza realità e
» significazione: costui svolge solo le ulteriori neces-

(1) Introd. filos. §. 20. pag. 123.
(2) Introd. filos. §. 22. pag. 130.

» sarie conseguenze delle cose predette. L' istesso giu-
» dicare, che non può niente ammettersi con sicu-
» rezza, non resta a colui, che cerca il vero per la
» via dell' intellezione. »

329. Ora come farà dunque l' Hermes (non è mia la colpa se la domanda sa di scherno) a trovare la verità senza l' intelligenza? « Si dà, egli dice,
» innanzi ad ogni riflessione, un tenere per vero il
» pensato necessariamente; e questo resta irrevocabile
» anche dopo la riflessione. » Come ciò? « Quante
» volte noi conosciamo alcuna cosa pel senso interno
» od esterno, o per concetti formati non a talento,
» vi è, colla coscienza del conoscere, anche la co-
» scienza, che teniamo per reale il conosciuto. » E per questo è un assentire necessario; giacchè (séguita egli) esso è in noi prima, che abbiamo potuto fare alcuna cosa per produrlo od impedirlo: cioè al primo inizio di ogni riflessione. Ma esso resta irrevocabile, anche dopo, che è subentrata la riflessione. Giacchè, a rivocarlo legittimamente, dovremmo avere trovata la cagione del medesimo, ed avere altresì conosciuto, che da esso nasce solamente una necessità apparente. Ora ciò non possiamo; e perchè no? « Perchè (dob-
» biamo citare qui per intero il passo, altrimenti po-
» trebbero i nostri lettori avere difficoltà di aggiustarci
» fede) noi non possiamo cercare in noi questa ca-
» gione ed esaminarla, senza confidare alla *coscienza*
» *immediata dei fatti interni;* giacchè per qual altro
» mezzo potremmo noi conoscere l' esistenza, e le qua-
» lità di questa cagione? Ora il secondo paragrafo ha
» sviluppato, che in niuna guisa, innanzi ad ogni altro
» assenso, possiamo noi tenere per sicuro l' oracolo

» della *coscienza immediata,* a che che essa si riferisca
» (sia anche ad una cosa in noi); e quindi non pos-
» siamo riputare sicuro il tenere per vero questo ora-
» colo. Così non possiamo in nessuna guisa che valga,
» dopo sottentrata la riflessione, nè trovare, nè esami-
» nare la cagione dell' *affermare surto in noi innanzi*
» *ad ogni riflessione, e quindi non possiamo legitti-*
» *mamente rivocare lo stesso affermare.* » E perchè lo
intendessimo bene, soggiunse l' Hermes : « non pos-
» siamo rivocare questo affermare, surto in noi senza
» di noi ; ma dobbiamo lasciarlo stare , perchè non
» possiamo antecedentemente assicurarci della certezza
» della coscienza immediata dei fatti interni (1). »

Pure il tenere per vero spontaneo accompagna , come disse l' Hermes, non solo il conoscere dei fatti interni , ma tutto il conoscere sensibile , e tutto il pensare e giudicare spontaneo. Dovrà dunque dirsi, che anche tutto ciò diviene certo al modo medesimo? Non già , risponde egli. « Perocchè quel tenere per vero è irrevocabile, solamente perchè non possiamo ricercare la sua cagione; e nol possiamo, perchè non ci è lecito affidarci alla testimonianza della coscienza immediata. Ora questa coscienza diviene sicura pel non potersi rivocare il tener per vero necessario ; e quindi diviene atta ad esaminare d' una guisa legittima la cagione della necessità, per un' eguale affermazione nel caso di ogni altro necessario conoscere; e quindi forse a togliere la necessità. L'attualità trovata si limita adunque per ora all' attualità della cosa in noi , di cui abbiamo immediata coscienza (2). »

(1) Introd. §. 34. 35. pag. 181.
(2) Introd. §. 36. pag. 189. e segg.

In questo modo crede l' Hermes di trovarsi fuori del cerchio del pensare necessario, e di avere conseguito il punto fisso del necessario tenere per vero. Egli ora sa che pensa; e «la ragione, partendo da que» sta attualità, alla quale è giunta senza di sè (vuole » dire senza intelligenza), può, per la via di necessarie » esigenze d'una cagione, trovate come indispensabili » colla riflessione, scoprire nuove attualità, e Dio sa » quante (1). »

Questa sarebbe pertanto la dimostrazione, della quale è rimasto debitore il Cartesio; e deve confessarsi, che essa è un capolavoro di sofistica. L'Hermes è riuscito insomma a scoprire, che la coscienza dei fatti interni, per questo appunto è certa, perchè non ci è lecito affidarci a lei; vale a dire, perchè è incerta. Ed uomini, che espongono siffatte capestrerie con tanta gravità, e con indicibile sforzo si ravvolgono in cosiffatti garbugli, hanno davvero bel garbo nel rinfacciare agli Scolastici la sottigliezza smodata e la sofistica. Ma facciamo di entrare nella materia.

330. Già da quella divisione, sopra esaminata, del tenere per vero per necessità mediata ed immediata, si raccolse, che l'Hermes non esige per la certezza alcuna necessità, che nasca dalla luce della conoscenza; ma è contento molto di proposito, che lo spirito la riceva onde che sia. Perciò dice egli pure in altra occasione (non ricordo in qual luogo): Se non si può realmente dubitare, non rileva il sapere perchè mai non si possa. Ma qui troviamo, che per l' Hermes appunto quel tenere per vero, sul quale, secondo lui, poggia ogni altro, è sforzato ed imposto, e che noi

(1) Introd. §. 37. pag. 193.

non possiamo liberarci da quello, perchè non siamo in istato di esaminarlo. Se quindi paragoniamo il risultato della sua investigazione colla dottrina degli Scolastici, i quali a tenere per vero, esigono l'intelligenza della verità della cognizione, si trova che questi richieggono la certezza di un essere conscio a sè stesso; laddove l' Hermes si contenta di quella sicurezza, che guida gli animali irragionevoli nel loro operare. Non già, obbietterà taluno: i bruti vanno sicuri, perchè non possono fare la propria percezione oggetto di loro considerazione; ma all' uomo diviene certo, secondo l' Hermes, il tenere per vero spontaneo, che accompagna il suo conoscere, perchè egli lo conosce come irrevocabile, anche dopo la riflessione. Certamente; ma perchè è esso irrevocabile? Forse perchè troviamo, che esso è fondato sulla conoscenza della verità? Nulla meno; ma solo perchè l' unico mezzo, per cui potremmo investigarlo, la coscienza di ciò che è in noi, è mal sicuro: Noi (così egli molto significantemente) *dobbiamo lasciarlo stare*. Anche noi siamo dunque in sostanza sicuri, perchè non possiamo investigare il nostro conoscere.

Ma saremmo noi realmente sicuri, se la cosa fosse come opina l' Hermes? Altra cosa è non potere investigare, perchè il soggetto è incapace della riflessione sopra il proprio conoscere, e della distinzione del vero e del falso; ed altra non potere investigare, perchè colla riflessione si trova, che si manca d' un mezzo sicuro per intraprendere quella investigazione. Quello avviene negli esseri sensibili, che sono privi della coscienza di sè; e perciò non possono questi divenire certi in proprio senso, ma nè tampoco possono

dubitare; l'altro avverrebbe, secondo la teorica dell'Hermes, nell'uomo; e questi dovrebbe quindi, appunto per essere conscio di sè stesso, e per ciò capace di riflessione, perdere anche quell'impropria certezza, che hanno gli esseri irragionevoli. Di fatto l'animale non dubita, perchè non sa, che è incapace d'investigare; ma l'uomo saprebbe, secondo la dottrina hermesiana, che non può investigare, e dovrebbe appunto per questo dubitare. A quale strana illazione è però riuscito costui! Io trovo in me un tenere per vero, la cui ragione non posso nè conoscere nè giudicare, perchè la coscienza, per cui dovrei farlo, è incerta; dunque debbo ammettere il tenere per vero. Ma perchè non lascerò piuttosto indeciso, se quella ragione sia sicura o no, e conseguentemente mi rimarrò nel dubbio? Quello pertanto, che spesso si è rinfacciato con qualche torto alla filosofia cartesiana, si può con ogni verità affermare della hermesiana. Essa vuol fare del dubbio d'ogni qualsiasi conoscenza il fondamento della scienza, e la stessa incertezza dovrebbe farsi per lei origine della certezza.

331. Ora, per disnodare i dubbii, dai quali l'Hermes non ha saputo distrigarsi, dobbiamo innanzi tratto far notare, come la prima attualità, il nostro proprio pensare ed essere, non può divenirci certo per altra via, che per sè stessa. E siccome la conoscenza di sè stesso viene procacciata allo spirito per la sua azione, così precede a quella la conoscenza di un'altra cosa; tuttavia non quest'altra cosa conosciuta, ma l'azione conoscente è ciò, per cui lo spirito diviene manifesto a sè stesso. Ora la conoscenza e la certezza di questa azione è la più immediata che possa darsi. Ogni co-

gnizione presuppone, che il conosciuto sia in qualche guisa nel conoscente. Ma essa viene detta immediata, non solo quando il conosciuto è nel conoscente, secondo il suo essere fisico; ma eziandio quando è in lui solo per la rappresentazione, questa nondimeno è ricevuta dall' oggetto stesso, e non da un terzo (n. 39.). Se quindi l' intuizione sensibile è già una conoscenza immediata, tale molto più dovrà essere la coscenza del proprio operare, perchè in quella il conosciuto, lo spirito attivo, è una cosa stessa, in quanto all' essere, col conoscente. Se l' azione, di cui siamo conscii, è pensare, allora il conosciuto ed il conoscere sono manifestazioni di una medesima facoltà, la ragione. Che se quell' azione è un volere, è veramente la facoltà conosciuta (nell' azione) distinta dalla facoltà conoscente (nella coscienza); ma ambedue le facoltà, volontà e ragione, sono radicate in uno stesso principio. È uno stesso principio, che vuole e conosce il suo volere; uno stesso essere, che manifestasi nell' azione conosciuta, e nella coscienza conoscente.

Come va dunque la cosa per ciò, che si attiene alla sicurezza di questa coscienza? Se altri volesse per avventura negare, che egli ha siffatta coscienza, con lui certamente non si potrebbe venire a capo di nulla. Ma l'uomo non può negare, che trovasi astretto a tenere per vera la coscienza: cioè a tenere, che le modificazioni, che essa coscienza gli attesta, si trovino realmente in lui. Ciò lo concede anche l' Hermes; ma egli opina che questo tenere per vero, che nasce in noi involontariamente, viene distrutto per la riflessione; giacchè per questa si trova, che noi nulla sappiamo della coscienza immediata che è in noi, se non che

essa ci è (soggettivamente) necessaria. Ma noi, appoggiati alla dichiarazione soprascritta, asseriamo, che quel tenere per vero viene anzi confermato per la riflessione. E perchè mai? Perchè, in virtù di questa, troviamo non solo quella necessità, ma ancora la ragione di lei. Essere conscio di sua azione importa apprendere non solo l'azione, ma conoscerla insieme come sua; in quanto lo spirito scorge, che esso, il quale conosce la sua operazione nella coscienza, è ancora il principio di questa operazione, l'operante. Pertanto nella coscienza, di cui parliamo, è rinchiusa la cognizione di quella unità del principio e dell'essere, la quale fu spiegata più sopra; e questa cognizione è la ragione del necessario tenere per vero. Come non può lo spirito dubitare, che egli abbia una coscienza, così non può dubitare, che sia in lui il contenuto della coscienza: vale a dire il suo pensare, perchè in ambedue, nella coscienza e nel pensare, gli si manifesta una stessissima cosa, cioè il suo proprio essere.

Precede adunque la coscienza di sè (la cognizione del proprio essere) alla coscienza della cosa in noi (alla cognizione delle nostre modificazioni ed azioni)? Non precede all'apprensione di queste modificazioni, ma alla conoscenza della verità di quest'apprensione, e conseguentemente alla certezza propriamente detta. Solamente perchè lo spirito, apprendendo la sua azione, apprende insieme il suo essere manifestanteglisi in quella, esso si conosce come cagione e soggetto della coscienza conoscente, e dell'azione conosciuta. In ciò adunque la sentiamo col Günther: anche questa prima ed originaria certezza presuppone la coscienza di sè, e non fa d'uopo ripetere, che appunto ciò è posto an-

cora nella dottrina di S. Tommaso, circa la verità e la certezza del conoscere. Ma l' Hermes non potè trovare alcuna uscita dai suoi dubbii, precisamente per non aver visto, che lo spirito apprende, insieme col suo pensiero, anche sè stesso; cioè l' essere, che si manifesta nel pensare. Appunto questo, che le azioni passeggiere in noi e le modificazioni presuppongono un essere costante, come cagione e soggetto, e che conseguentemente il pensiero dell' Io abbia verità, egli credette doverlo provare solo più tardi diffusamente e con fatica; e quindi cercò una certezza della coscienza immediata dei fenomeni in noi, la quale fosse indipendente da questa verità. Qual maraviglia adunque che la cercasse invano?

Ma quanto a ciò, che egli dice, che, per essere certi della cosa in noi, dovremmo formare della coscienza, che ce l' attesta, una seconda, e di questa una terza ecc., codesto è vero; e viene ancora avvertito da S. Tommaso (1), che noi possiamo fare oggetto di una seconda coscienza la cognizione del conoscere, e così continuare nella riflessione senza cessare; ma è falso, che dobbiamo così continuare, per renderci certi della prima coscienza. Come questa ha la sua certezza in sè stessa, così l' ha eziandio ciascuna delle seguenti; cioè siccome dall' essere noi conscii di pensare, ci si fa certo che pensiamo, così ancora per la seconda coscienza è posto fuori ogni dubbio, che noi siamo conscii del pensare. E la cagione della certezza è sempre la stessa. Mercecchè noi diveniamo certi dell' esistenza di questa coscienza, per-

(1) Summa. p. 1. q. 87. a. 3. ad 2.

chè la conosciamo come modificazione del medesimo soggetto, il quale è principio e sostegno della coscienza seguente.

Per renderci dunque conto della verità della coscienza immediata, non si richiede altro, se non dichiarare la natura di ogni conoscere, e la qualità propria della prima ed assolutamente immediata coscienza. Se non potessimo renderci questo conto, è manifesto, che la riflessione scientifica starebbe in perpetua contraddizione col fatto della vita dello spirito. Perocchè se di alcun' altra verità può dirsi, che essa si manifesta anche allo spirito ripugnante, sicchè eziandio suo malgrado, ne lo rende certo; ciò ha luogo specialmente rispetto alla verità del proprio pensare, e del proprio essere. O crediamo noi sfuggire la coscienza di noi stessi, e dubitare di sua esistenza, senza che per ciò stesso ce l'affermiamo?

332. Sicchè conchiudiamo: benchè sia proprio della ragione umana il non essere *a priori* in possesso della verità, ma il venire a poco a poco a quella, conoscendo l'una cosa dall'altra; è tuttavia necessaria condizione appunto di questo conoscere discorsivo, l'avere un qualche principio, che venga conosciuto *per sè stesso*. Ma se la conoscenza ragionevole si vantaggia per la certezza sopra la sensibile, deve in essa, con la cognizione del vero, andare congiunta la conoscenza di conoscere il vero. Giacchè un assenso, che non nasca da questa cognizione, ma venga imposto, non merita il nome di certezza; ed inoltre è impossibile in un essere ragionevole, che, come tale, può fare oggetto di sua considerazione il proprio conoscere, ed il proprio assenso. Talmente che quel prin-

cipio del nostro conoscere deve essere certo dell'andare sempre accoppiata, colla conoscenza di questo primo vero, la intelligenza che conosciamo il vero. Ora ciò vale egualmente degl'inizii del pensare astratto, che sono i principii, e della prima realità, che è il punto di partenza. Degli uni e dell'altro lo afferma la Scolastica; ma l'Hermes, non apprendendo quella proprietà del conoscere intellettuale, ha cercato indarno un'altra fonte di certezza. Com'egli più innanzi pei principii del pensare, in luogo della intellezione della verità dei concetti, sui quali essi poggiano, aveva sostenuta una necessità *a priori*, cioè che non nasce dalla cognizione; così qui, in luogo dell'intuire, che la cosa in noi è cosa nostra, cioè in vece della coscienza di sè, immagina una necessità di tenere per reale, che non solo è cieca come quella, ma inoltre non esisterebbe per altro, se non perchè siamo incapaci d'esaminarla.

Ove poi ci si volesse obbiettare, che noi, a mettere in chiaro questi abbagli dell'Hermes, ci siamo serviti assai più della filosofia moderna, e specialmente della güntheriana, che non della Scolastica, potremmo ripetere, non avere noi giammai asserito, che tutte le questioni, che si propongono al presente, sieno già state sciolte nei tempi andati; nè abbiamo mai messo in dubbio, che, per lo scioglimento di quelle, possa trarsi vantaggio dalla filosofia moderna. Ciò, che noi neghiamo, si è, che, a perfezionare le scienze filosofiche, debbano negarsi i principii fondamentali dell'antichità, ed abbandonarsi la via che essa ha battuta. Ma si trova poi realmente presso gli Scolastici così poco di quello, che contro l'Hermes osservammo?

Era pure loro dottrina, che l'anima conoscesse sè stessa dalla sua operazione, non per illazione, ma solo per essere presente a sè stessa nell' operazione, come principio attivo; e che ivi deve esistere certezza immediata, dove il conosciuto è una cosa medesima col conoscente, quanto all' essere. Non fu inoltre S. Tommaso, che legò la certezza alla condizione, che non solamente si conosca il vero, ma anche la verità della cognizione? E non fece egli dipendere la capacità di così conoscere da questo, che un principio conosca, non solo la sua operazione, ma ancora la sua natura? Non indicò egli finalmente, come ragione della conoscenza della propria essenza, la immaterialità dello spirito? Se quindi, svolgendo noi questi pensieri, c' imbattiamo in taluni punti col Günther, può di qui dedursi quanto meglio avrebbe fatto costui a conoscere più da vicino la Scolastica, pria di combatterla. Ma egli la combatte ancora in uno dei punti da noi testè posti in nota, giacchè egli non riconosce alcuna certezza, che sia immediata.

III.

Della conoscenza del mondo esteriore.

333. Il Günther rimprovera alla Scolastica l'avere cercato la suprema certezza nella conoscenza immediata dei principii, e di avere perciò dichiarata la scienza per un intuire. Questa dottrina, soggiunge, essere erronea; stante che appunto il conoscere mediato è il conoscere propriamente spirituale (ossia intellettuale in opposizione al sensibile), e la fonte di ogni nostra certezza. Anche la natura conoscere sè stessa immediatamente, vale a dire nella intuizione sensibile;

ma questo conoscere limitarsi ai fenomeni, e non mai diventare un conoscere di sè stesso, un sapere del proprio essere, come cagione dei suoi fenomeni. Ma ove non ha luogo *questo sapere* propriamente detto, ivi non trovarsi alcuna certezza, comunque sia del resto immediato il conoscere, e qualunque la sicurezza che gli convenga. « Ora se appartiene, così continua » il Günther, al carattere dello spirito il sapersi *qual* » *essere per sè,* ossia quale principio vitale; si deduce » già di qui, che lo spirito non arriva alla certezza, » intorno alla natura fuori di lui, per una via *imme-* » *diata,* perchè essa certezza dipende da quella, che lo » spirito ha di sè stesso. Ma la certezza medesima, che » ha lo spirito di sè, non è *immediata,* quale non può » dirsi, se non quella dell' essere assoluto. Perocchè » solo mediante la cognizione del suo operare, giunge » lo spirito alla cognizione del suo essere; nè a questo » operare può far passaggio *da sè stesso:* ma vi viene » trasportato, per l' influsso d' un essere esterno, e per » la sua reazione, che necessariamente ne segue..... » Allora soltanto, quando il soggetto umano è arrivato » alla comprensione dell' essere, come principio e su- » strato della primigenia attività, può e deve giudi- » care di tutti gli oggetti, che gli si offrono, secondo » le medesime categorie; cioè allora soltanto deve egli » attribuire a tutti e singoli i fenomeni, di cui non » può riconoscere sè stesso quale cagione sufficiente, » un principio proprio, e con la medesima certezza, » con cui ha trovato originalmente ed instintivamente » la sua stessa esistenza, come essere ed apparire (e » l' essere non altrimenti, che dopo l' apparire, e qual » suo soggetto)..... Tanto basti della immediata cono-

» scenza, che ha la *natura,* la quale conoscenza, non
» essendo un comprendere e sapere, non ha certezza,
» senza perciò negarle la *sicurezza* nelle sue funzioni;
» e tanto basti altresì circa il mediato conoscimento,
» che ha lo spirito nel sapere sè stesso come essere,
» il quale sapere è il solo, che conferisca certezza alla
» cognizione dell'essere proprio, e perciò finalmente
« dell' essere e dell' esistenza esteriore (1). »

Se il Günther asserisce con ciò, che tutta la certezza, circa l'essere esterno, presuppone quella dell'essere proprio; che ivi solo si dia proprio sapere, ove vengono conosciuti, non solamente i fenomeni, ma anche l' essere, che fa loro da fondamento; che nondimeno lo spirito umano conosce tanto l' essere proprio, quanto l' esterno non immediatamente, ma pei fenomeni; ben sappiamo, che tutto ciò fu anche insegnato dalla Scolastica in termini molto precisi e chiari. Ma allora con quanto maggiore diritto potrebbe chiedersi col Günther: Come potè venire in pensiero alla Scolastica l' attribuire alla intuizione , quale conoscere immediato, quel grado di certezza, cioè il supremo? Come potè essa nominare il sapere un intuire? Specialmente che anche essa negò alla natura il sapere e la certezza, però appunto, che quella conosce solo i suoi fenomeni, e non, come l' uomo, pei fenomeni il proprio essere? O forse hanno gli Scolastici insegnato ciò, che il Günther riprende? Potrebbe qui osservarsi, che gli Scolastici attribuirono veramente alla cognizione immediata dei principii la suprema certezza; ma, ciò nulla ostante, furono sì lungi dal di-

(1) I Capi di Giano pag. 286. e segg.

chiarare ogni sapere per un intuire, che per contrario contrapposero appunto il sapere, come conoscere mediato, al conoscere dei principii. Per questo, secondo essi, vengono conosciuti gli inizii, da cui muove la dimostrazione; ma il sapere è per loro il conoscere mediato per mezzo della dimostrazione; e così sono, come già sappiamo, distinti nel loro linguaggio *intelligere et scire, intelligentia et scientia, intellectus et ratio* (n. 145.). Ciò tuttavia, nella nostra questione non rileva gran fatto. Perciocchè tutto il sapere acquista, secondo la dottrina degli Scolastici, la sua certezza dai principii, dai quali procede, e conseguentemente da conoscenze immediate. Egli vi è quindi, secondo essi, in ogni scienza veramente un intuire (se così vogliamo chiamare ogni conoscere immediato); e solo per ciò la scienza è certa. A questo aggiungesi, che essi attribuirono, con Aristotele, una più alta certezza a quella cognizione immediata dei principii, appunto perchè per questi soltanto diviene certo il conoscere dedotto. Un effetto cioè non può avere alcuna perfezione, la quale non sia posseduta dalla cagione in grado più eccelso.

Non venne qui dunque la Scolastica in contraddizione con sè stessa? Insegna anch'essa, con Aristotele, che la scienza propriamente detta, e la perfetta certezza ivi solamente si trovano, dove la cosa viene compresa dalla sua cagione. E così dovette ammettere, che la ragione conosce immediatamente in quei principii le supreme cagioni delle cose. Ma ora sostiene, per contrario, che tutto il nostro sapere e conoscere comincia dai fenomeni delle cose. È vero bensì, che la Scolastica non trovò la ragione di ciò

nell' essenza dello spirito creato come tale, e per ciò attribuì al puro spirito una conoscenza immediata non solo dei fenomeni, sì eziandio delle essenze delle cose; ma, avendo sostenuto dell' anima umana, che essa può venire solo pei fenomeni sensibili a conoscere le cagioni soprassensibili, come potè poi attribuirle un conoscere immediato delle supreme cagioni? Essa lo potè, perchè la proposizione : *Il nostro conoscere comincia dal sensibile,* ha altra significazione se parlasi del singolare e concreto, ed altra se dell' universale ed astratto.

334. Ciò, che noi apprendiamo pel concetto, si trova realmente nell' individuo, che apparisce al senso; ma non gli è così proprio, che non possa trovarsi anche in altri, e quindi attuarsi, ancorchè l' individuo, pel cui apparire fu formato il concetto, o non fosse affatto, o cessasse di essere. Appunto per ciò il concetto intellettuale è un concetto universale ed astratto; ma appunto per ciò eziandio non dipende la sua verità, in quanto è universale ed astratta, dall' attualità del sensibile. A divenire certi della verità di un concetto universale, non abbisogniamo di un giudizio circa questa attualità, ma solo del giudizio circa l'interno accordo delle note del concetto. Ora se la verità dei concetti universali è indipendente dall' attualità del singolare, tale è altresì la verità dei principii.

Pertanto non havvi contraddizione, quando gli Scolastici fanno precedere, al conoscere intellettuale, la percezione sensibile, e poi asseriscono dei principii, che la loro verità viene conosciuta da loro stessi. Aristotele li dichiara per giudizii, a cui non precede altro giudizio. E così è veramente. Essi presuppongono

solo concetti; ed i supremi principii, de'quali qui propriamente parliamo, ne suppongono solo i più semplici. Sebbene lo spirito non li formi senza precedente rappresentazione sensibile, conosce tuttavia la loro verità, non da questa, ma da loro stessi.

Altrimenti va la cosa riguardo alla conoscenza del singolare e concreto. Se si parla di questa, sogliono dire gli Scolastici, che nelle cose il soprassensibile è la cagione del sensibile; ma in noi la conoscenza del sensibile è la cagione della conoscenza del soprassensibile. Primieramente vale ciò ogni qual volta da un essere, i cui fenomeni vengono appresi, conchiudiamo ad un altro, che non apparisce ai sensi, come cagione del primo; e questa specie di cognizione è, nel pienissimo senso della parola, una cognizione mediata. Perocchè il giudizio, intorno all'esistenza della cagione, viene dedotto da quello intorno all' esistenza dell' effetto. Ma anche della conoscenza di quel concreto, i cui fenomeni percepiamo per la esperienza, può sostenersi la menzionata proposizione. Acciocchè la nostra anima conosca sè stessa dalla propria operazione, ha bisogno solamente della sua presenza nella sua operazione. Non essendo cioè l'operazione in concreto altro, che il principio divenuto attivo, deve l'anima, che è capace di conoscere l' essere, sì tosto che conosce l'operazione, conoscere pure il suo essere. Medesimamente, a conoscere l' esistenza di una sostanza corporea, niente altro fa d' uopo, se non che essa si manifesti allo spirito per mezzo dei sensi. Di fatti siccome lo spirito in ciò, che, secondo i fenomeni, apprende coi sensi, tosto coll' intelletto pensa l'essere; così l' attualità dell' essere diviene tosto certa coll' at-

tualità dei fenomeni. Ma essa diviene certa solamente *per questi*. Val quanto dire, che la ragione può dichiarare per reale ciò, che conosce nell' oggetto, cioè l' essenza, solo perch' essa dichiara per reale ciò, che apprende il senso: vale a dire i fenomeni.

Così adunque se la Scolastica avesse usato il nostro linguaggio, avrebbe senza fallo nominata, col Günther, mediata ogni conoscenza dell' essere concreto, in quanto quella è conoscenza dell' essere, cioè della sostanza; giacchè, anche secondo essa, solo i fenomeni vengono conosciuti immediatamente.

335. Ma come potè poi cercare nei principii del pensare astratto, non solo la certezza suprema, ma anche la ragione di ogni certezza? È chiaro, che ogni sicurezza del nostro conoscere discorsivo dipende dalla certezza di quelle proposizioni fondamentali, per le quali progrediamo; ma se non partiamo dal concreto, resta il nostro pensare nell' ordine dell' ideale. Se poi partiamo dal concreto, poggia ancora la nostra scienza, in quanto ha per contenuto il reale, e non il semplice ideale, sopra la certezza, con cui conosciamo il concreto; cioè sopra la certezza della esperienza. Adunque soltanto allora potrebbesi riconoscere nei principii astratti l' ultima ragione di ogni certezza, quando l' esperienza ci divenisse certa per essi.

Or qui ci si fa innanzi il Günther. « Lo spirito » (dice egli) non può giungere, per una cognizione im- » mediata, alla certezza circa la natura. Giacchè questa » certezza ne presuppone un' altra, quella cioè, che lo » spirito ha di sè stesso. Allora solamente, quando » l' uomo ha conosciuto il suo proprio essere dai suoi » fenomeni, può e deve ridurre tutti e singoli i feno-

» meni, di cui non può riconoscere sè stesso, quale
» cagione sufficiente, ad un proprio principio colla
» stessa certezza, con cui ha trovato il proprio essere,
» quale principio dei suoi fenomeni. » Adunque, non
leggi astratte del pensiero, ma la coscienza di noi
stessi ci renderebbe certi del mondo esteriore.

Si potrebbe da prima rispondere, che la certezza
del mondo esteriore non viene ancora dimostrata per
tutto ciò, che dice il Günther. Le percezioni sensibili,
in quanto tali, cioè quali fatti nostri interni, ci
sono certe per la coscienza immediata; e questa stessa
coscienza ne attesta, che noi formiamo quelle rappresentanze,
non volontariamente, ma per virtù d'impressioni
ricevute. Per questo, secondo il principio indicato
dal Günther, deve di necessità ammettersi come
certo, che queste abbiano fuori di noi una qualsiasi
cagione. Ma ci è lecito forse asserire, senza più, che
questa cagione siano le cose, e ciò, che noi apprendiamo,
siano fenomeni di sostanze fuori di noi? Come
è noto, questo appunto negò il Cartesio. Potrebbero,
egli dice, essere prodotte tutte le impressioni, che
riceviamo pei sensi, da un qualche essere superiore;
e noi quindi potremmo essere compresi in una perpetua
illusione, mentre crediamo di apprendere, per
mezzo di esse, fenomeni di cose reali. L'opinione è
sommamente strana; ma contiene in fondo una verità,
che merita di essere considerata. Che un siffatto influsso
sopra i nostri sensi da parte di Dio, od anche
degli spiriti buoni o rei, non sia fisicamente impossibile,
codesto si può asserire; e che esso abbia avuto
luogo realmente in casi particolari, lo attesta la storia
sì sacra, come profana. Di qui dunque segue, che la

certezza, con cui affermiamo la realità, non delle cose in generale, ma di questa o quella in particolare, è solo una certezza precaria e condizionata; ed appunto ciò è quello, che osservano gli Scolastici, distinguendo la certezza fisica dalla metafisica. La *fisica* è legata alla condizione, che le leggi della natura operino senza impedimento. La *metafisica* è incondizionata, perchè nasce dalla cognizione del necessario, dell' eterno, dell' immutabile. Frattanto, come fu detto, l' opinione che le nostre apprensioni sensibili siano fondate in generale sopra tale illusione, è, quanto può dirsi, balzana; e se abbisognasse di confutazione, questa non sarebbe difficile. Giacchè chi, a rendere incerto il mondo sensibile, presuppone il soprassensibile, gli si potrà facilmente da questo provare quello. Noi adunque concediamo, che, per la via additata dal Günther, diveniamo certi della realità delle cose fuori di noi; ma asseriamo, che anche questa certezza, sebbene, come ogni altra, presupponga la coscienza di sè stesso, tuttavia poggia sopra quei principii, che conosciamo per l' intuizione intellettuale.

336. Perchè mai può e deve lo spirito, dopo di avere trovato il suo proprio essere dai suoi fenomeni, attribuire un proprio principio a tutti e singoli i fenomeni, di cui non può riconoscere sè stesso come cagione sufficiente? Se avesse conosciuto il semplice fatto, che in lui il fenomeno ha per fondamento l'essere, non avrebbe il dritto a ciò fare, nè vi sarebbe astretto. Ma egli, allorchè gli si manifestò il suo essere nella coscienza di sè, ha acquistato insieme i concetti di essere e di fenomeno, e *da essi* ha conosciuto, che ogni fenomeno deve avere per principio e su-

strato un essere. In questo ha egli trovato la ragione di quel fatto interno, per cui venne al conoscimento di sè stesso; ma ha trovato ancora una legge, secondo la quale egli e deve pensare con certezza sopra tutti e singoli i fenomeni.

Nè può obbiettarsi, che sempre questa cognizione dei principii prende le mosse da quella, che lo spirito ha di sè. Perocchè, conosca pure lo spirito prima sè stesso (il suo essere singolare), e soltanto poscia quel principio; non ne segue tuttavia, che la conoscenza di questo non sia immediata. Ne segue solo, che il *fatto* della cognizione del principio presuppone il fatto della cognizione di noi stessi; ma perchè il primo cessasse di essere una cognizione immediata, dovrebbe inoltre la sua *verità* essere conosciuta per mezzo del secondo. Ora ciò non avviene: noi conosciamo la verità del principio, non dalla verità del nostro essere, ma dal principio stesso. Sia pure, che riceviamo l'idea di essere e di fenomeno solamente quando abbiamo conosciuto in noi stessi un essere particolare, e l'abbiamo distinto dai suoi fenomeni; nondimeno noi scopriamo la verità, che ogni fenomeno presuppone un essere, non dall'avvenire ciò nel nostro essere particolare; ma sì dalla natura dell'essere e del fenomeno, la quale apprendiamo pei concetti. E così conosciamo tutti gli altri principii, non come una qualche cosa fondata nell'essere particolare, di cui abbiamo esperienza; ma, al contrario, come una legge, sopra cui è fondato tutto ciò, che conosciamo dell'essere particolare. Di nuovo adunque troviamo, che, per la cognizione dell'essere concreto e singolare, la quale il Günther chiama idea, giungiamo al sapere, solo

sotto la condizione di avere da essa acquistata la nozione astratta ed universale dell'essere, il concetto, (n. 98); e ciò, che dicemmo (sebbene non per la stessa ragione), contro il Cartesio, dobbiamo ripeterlo contro il Günther. Per la certezza del proprio essere ha bensì lo spirito pensante un punto fermo, sopra cui può stare; ma solo per la certezza dei principii gli è possibile progredire da questo punto, e riuscire ad una scienza tanto della natura del suo proprio essere, quanto della realità e natura dell'essere esterno. Ma ancorchè lo spirito non divenga certo della realità dell'essere fuori di sè, se non mediante i principii, forse che da ultimo la certezza di tutti i principii non presuppone quella del proprio essere, cioè la coscienza di sè stesso? Certamente; ma anche qui ci è lecito dire, che quella prima non cessa per questo di essere una certezza immediata. Perocchè la coscienza di sè non viene presupposta, come una cognizione, da cui lo spirito deduca la verità di ciò, che l'intuizione intellettuale apprende: vale a dire dei principii; ma come una cognizione, senza la quale lo spirito non sarebbe capace di fare il suo conoscere oggetto della propria considerazione, e di giudicare della natura di quello, per così venire alla certezza. Ma che a questa guisa la coscienza di sè sia il fondamento di qualsiasi certezza, codesto fu insegnato con molta precisione eziandio dagli Scolastici.

CAPO IV.

DEL CONOSCERE LA ESSENZA DELLE COSE REALI.

I.

Relazione tra la filosofia Kantiana e la Scolastica in generale.

337. A conoscere il mondo sensibile, non come chessia, ma scientificamente, e da esso il soprassensibile, non basta essere certi della realità di ciò, che percepiscono i sensi; ma dobbiamo ancora essere abilitati a pensare la natura delle cose, e le mutazioni, che in esse avvengono, secondo quei concetti, che formiamo di esse per effetto della intuizione sensibile. La filosofia critica nega questo diritto, e dichiara quindi per impossibile ogni metafisica. Secondo essa, avrebbe l' antichità, che presuppose questo dritto ad un siffatto pensare, edificato sopra l' arena. Ma quelli, che, come sogliono esprimersi, pensano di avere superato il punto fisso del Kant, ed averlo superato così, da avere scoperto una nuova base di specolazione, non pure accusano l'antichità di avere mancato di questa vera base, ma ancora le rimproverano l'aver data occasione agli errori del Kant.

A cominciare da questo secondo rimprovero, noi siamo ben lungi dal negare, che tra il Criticismo del tempo moderno ed il Nominalismo dell' antico, vi sia una qualche affinità (n. 24); ma crediamo, che non si possa sopra ciò fondare alcun'accusa, e che anzi se ne possa dedurre la difesa della Scolastica. Il Nominalismo non è stato giammai dominante, neppure in una scuola di momento; e verso la fine del medio

evo fù una seconda volta così perfettamente sconfitto, che appena se ne trova vestigio dopo la metà del secolo decimosesto. Se dunque il Nominalismo è da considerarsi quale precursore del Criticismo, a giustificarne gli Scolastici, basta ricordare, che in tutti i tempi quelli tra essi, che salirono a più grande autorità, convennero nel rigettarlo (n. 205, segg.). Ma perchè non fu esso da loro combattuto per tale maniera, che fosse ovviato allo Scetticismo del tempo moderno? Perchè non incalzarono gli Scolastici l'erronee sentenze dei Nominalisti fin là, dove esse menano ai dubbii del Criticismo? Rispondendo a queste domande crediamo potere scoprire un equivoco, da cui nascono molte accuse contro l'antichità.

338. Se fosse, come vollero i Nominalisti, il concetto niente altro, che un segno adoperato ad intendere molte cose tra loro somiglianti, e se questo segno e non la cosa fosse il prossimo e proprio oggetto del conoscere, la scienza avrebbe per contenuto non più le cose, ma solo le rappresentazioni, e resterebbe dubbioso se alle nostre cognizioni risponda una verità nelle cose. Se i Nominalisti avessero ciò concesso, e si fossero studiato, come più tardi fece il Kant, di mostrare, che è realmente incerto, se le nostre percezioni vengano determinate per le cose, o non piuttosto per la costituzione della nostra facoltà di pensare, avrebbero anche avuto gli Scolastici occasione di occuparsi delle questioni, che ha sollevato la nuova filosofia. Ma i Nominalisti negarono, che la loro dottrina obbligasse a tale illazione; e quantunque qui e colà si manifesti in loro una certa inclinazione allo Scetticismo, sostennero nondimeno in generale, che la

conoscenza filosofica abbia certamente un contenuto reale ed una certezza. Questo adunque era come ammesso tra le parti disputanti; e nessuna credette esserle lecito difendere una teorica della conoscenza, per la quale la scienza divenisse impossibile. Al contrario, nel tempo moderno spesse volte si è opinato di avere fatto molto per la scienza, quando si fosse dimostrato, non già dove sia da trovare la vera base della specolazione, ma che non se ne dia, nè possa darsene alcuna. Ma ciò importa disconoscere il tema proposto. Se la nuova filosofia si propose, per ispeciale suo tema, l' esame della facoltà conoscitrice, non potè in guisa alcuna essere scopo di sue investigazioni il determinare, se si dia per l' uomo una conoscenza certa della verità; ma dovea proporsi lo stabilire più accuratamente, per quale via, e sotto quali condizioni, esso giunga a quella.

Per questo ancora nessuna delle scuole moderne, che pensò di avere conosciuta come mal sicura quella cognizione, che d' ordinario viene tenuta per propriamente filosofica o razionale, non tralasciò di additare una qualunque altra via, per cui si possa acquistare la certezza almeno di alcune conoscenze soprassensibili. Così si volse il Kant dalla ragion teorica alla pratica, il Iacobi dalle illazioni alle intuizioni; così il de Bonald dalla facoltà di pensare al linguaggio, ed il Lamennais dalla ragione individuale alla comune. Ma se il genere umano, salvo pochi degenerati, ha in ogni tempo professata la consapevolezza di conoscere il soprassensibile con certezza; era egualmente persuaso, fatta eccezione di alcuni fanatici e sofistici, potersi, pel discorso della ragione, acquistare, dilatare, e perfezionare una siffatta conoscenza. Ella era una

strana intrapresa il togliere all' uman genere questa persuasione, ed un vano sforzo il volere dischiudere una nuova strada. Se la ragione, pei suoi necessarii concetti, giudizii ed inferimenti circa il mondo sensibile, non perviene ad una cognizione certa del soprassensibile, niun' altra via vi potrà condurre, non quella stessa della Fede soprannaturale. Perocchè questa non solo presuppone un sapere naturale, ma non può, senza quel pensare della ragione, nè illuminare il nostro spirito secondo il suo bisogno, nè guidare e muovere la nostra volontà. Molto meno poi, rigettata una volta l' evidenza della ragione, poteronsi trovare, nelle facoltà naturali dell' uomo, altri sicuri principii. Noi crediamo di averlo a sufficienza dimostrato di più d' una delle scuole soprannominate; ma per ciò che riguarda la scuola critica, confessa lo stesso Kant quanto debba rimanere manca e titubante la conoscenza delle verità metafisiche, che egli volle riguadagnare per mezzo della ragione pratica. E forse che non dice egli asciuttamente: « Un uomo, che prega, il quale non esprima semplici desiderii, ma parli a Dio, essere sospetto di vaneggiamento, perchè si comporta come se sia persuaso della presenza di Dio, mentre neppure può asserirne con piena certezza l' esistenza (1)? »

Furono spesso biasimati quegli scrittori, specialmente francesi, i quali rimandano al manicomio le questioni, che propose la filosofia critica ed idealistica; ma il Kant non merita forse alcun rimprovero, quando dichiara la grande maggioranza del genere umano per delirante, perchè si comporta, come se fosse

(1) La Religione tra i limiti della ragione pura; pag. 239.

certa dell'esistenza di Dio? Stiamo nondimeno alla nostra questione. Non è da disapprovare, che si cerchi, in qual guisa lo spirito pensante diventi certo della realità e della natura del mondo sensibile, e quali sicuri principii egli abbia d'un conoscimento superiore; ma se poi non si credè di potere sciogliere, in modo che valesse, somiglianti questioni, non era per questo permesso il rinunziare alla conoscenza della verità, acquistata per mezzo del pensare ragionevole. Si dovea stare contento ad avere mostrato, che si dà ancora una lacuna nella teorica del conoscere umano; ma non perciò comportarsi in filosofia, come se quella certezza, che non si credè poter dimostrare, non esistesse. Anzi non può da senno chiedersi, *se* noi siamo certi della esistenza delle cose intorno a noi, e se abbiamo il dritto di tenere per vero ciò, che pensiamo necessariamente di esse; ma solo, se possiamo dimostrare *d' onde* nasca questa certezza. Quando ciò non riesca, non dobbiamo per ciò recare in dubbio nè il fatto di una tale certezza, nè cercare una filosofia, che possa fare senza di lei; ma piuttosto confessare, che la nostra scienza è difettiva, contentandoci piuttosto della taccia di Dommatismo, che lasciarci indurre negli andirivieni dello Scetticismo, o negli strani ritrovati, pei quali la nuova filosofia ha tutto messo in confusione. Se dunque la scuola critica ha il pregio di essersi avvanzata fino a quesiti e dubbii, i quali, sciolti in modo valevole, darebbero un fondamento scientifico alla cognizione filosofica; essa nondimeno, non solo non ha sciolto questo suo problema, ma anche l' ha del tutto franteso, con grandissimo danno della scienza, rimanendo in ciò nello stesso Nominalismo della Scolastica.

339. Ma per ciò, che riguarda il superare il Criticismo, si è spesso rinfacciato alla scuola kantiana, che essa disconosca la destinazione della ragione, ed il valore del suo pensare; mercecchè, negando la comprensione dell' essenza delle cose, e quindi di tutto il soprassensibile, restringe il suo tema a mettere un certo ordine nel mondo delle apparenze. Si è inoltre chiarito, che essa procedendo per la via che ha prescelta, deve necessariamente riuscire all' estremo Idealismo, pel quale niuna esistenza reale è certa, fuori quella dello spirito pensante. Ora se questa è una valida confutazione (moltissimi moderni filosofi non ne hanno tentata altra), di certo non era mestieri, affine di metterla in opera, l' abbandonare la via dell' antichità. I nostri lettori ricorderanno, che gli Scolastici fecero valere quelle ragioni appunto contra il Nominalismo (n. 153 e segg.).

Ora noi, movendo ancora dai medesimi suoi pensieri, abbiamo dimostrato contro l' Hermes, come sia irragionevole far valere per obbiettivamente vero solo l' attuale, e dichiarare per vuoto di contenuto il pensare puro, o meglio l' ideale. Ma con questa si rannoda una considerazione, la quale, per la verità del nostro pensare circa le cose reali, è di grande importanza. Chi cioè è divenuto a sè conscio della verità del pensare ideale, ed, inoltre, della grandezza e dovizia del mondo ideale, che quello porta con sè; questi deve pure cercare una spiegazione di questo fatto: deve chiedere della cagione di questa forza di pensare, la quale è come in lui, così in tutti gli uomini, ed opera sempre secondo le stesse leggi. Ma egli, in questa ricerca, non può prescindere da un altro fatto;

che cioè, almeno per una irresistibile forza del suo spirito, è astretto a pensare sul mondo attuale, che apparisce ai suoi sensi, secondo i concetti di sua ragione; e così deve ammettere un accordo delle leggi del suo pensare con quelle dell' essere delle cose. Come spiegherassi egli dunque questo doppio fatto? Oserà egli forse presupporre, che « tutti gli oggetti siano da riguardare, come appartenenti all' universo della esperienza, e conseguentemente tanto l'*Io* subbiettivo, quanto il mondo ad esso opposto, siano come i due parziali fenomeni e prodotti di un medesimo *essere in se?* » (1). Il Kant stesso era già venuto a questo pensiero; ed il Rixner trova in questo « il propriamente vivo ed immortale punto della critica della ragione; dove il Kant infatti ha veduto il vero, come in un guardo, ed espressolo (sebbene sventuratamente non abbia saputo tenerlo fermo), e da cui finalmente, nel decorso del tempo, è venuto fuori il sistema dell' identità, o la dottrina, che tutto è uno, per la quale la ragione comprende scientificamente sè stessa (2). »

Quegli tuttavia, cui nè la pompa oratoria dello Schelling, nè i sofismi dialettici dell'Hegel impediscono di comprendere il vero senso delle formole, in cui si aggira questa dottrina della unità del tutto, deve scorgere, che in essa la ragione, invece di comprendere sè stessa scientificamente, riesce piuttosto ad una moltiplice contraddizione con sè stessa. Deve essergli chiaro, che l' assoluto non può attuarsi nè nelle cose caduche di questo mondo, nè nella vita incostante

(1) Critica della ragione pura. Dottrina elementare. Part. 2. sez. 1. l. 1. c. 2.

(2) Storia della filosofia. Part. 3. §. 133.

dello spirito; che anzi deve concepirsi assoluto nel suo vivere, come nel suo essere. Ma dubiterà egli per ciò, che nondimeno sì lo spirito pensante, e sì il mondo ad esso opposto, debbano avere la loro cagione in un medesimo assoluto? Essi solo allora potrebbero avere la loro cagione in loro stessi, quando fossero apparenze dell' assoluto. Adunque non sono per sè stessi, ma per l' assoluto. Ora chi con questa idea ritorna alla questione, intorno alla relazione della ragione colle cose, dove ne troverà mai una soluzione soddisfacente? La ragione colle leggi, secondo cui pensa, e le cose colle leggi, secondo cui sono fatte, esistono e cessano di essere, hanno la loro comune cagione in una potenza, la quale tutto crea e domina tutto. Quale altra destinazione adunque potrebbe avere la ragione, se non trovare, sì nell' incostante sua vita, e sì nella esistenza passeggera delle cose, le leggi costanti ed immutabili; e da queste conoscere l' eterno, l' immutabile, che è sopra di essa, ed è il suo autore? Con altre parole: la ragione non può tenere sè stessa più di quello che possa tenere il mondo a sè opposto, per fenomeni della potenza assoluta di pensare; ma deve, appunto per questo, tenersi per una creazione di quella. Come tale, essa può spiegarsi il fatto del suo vivere, solo dall' averla il Creatore fatta abile a conoscere, non solo l' esistenza accidentale, ma anche l' essenza eterna delle cose; e perciò, come il Günther dice con espressione ardita, ma da non interpretarsi male, a riprodurre in sè l' idea divina creatrice.

Che se la filosofia critica, per questa via, alla quale il Kant stesso in fine ci ha rimesso, trova la sua confutazione, noi non abbiamo bisogno di osservare, che

essa era stata già gran tempo innanzi, battuta dagli Scolastici. I pensieri qui soltanto accennati vengono da essi ampiamente discussi ; e noi abbiamo veduto sì in questa, come al termine del secondo Trattato, che essi se ne vantaggiarono per la più profonda conferma della verità del nostro pensare, e per la confutazione degli errori nominalistici. O forse qui ci si obbietterà, che, in tal guisa, viene confutato un errore per un altro; cioè il Kant pel Cartesio ? I nostri lettori ricorderanno, che questo secondo, dalla considerazione della vita dello spirito, volle trovare solo l' esistenza dell' *Io* pensante ; la certezza poi dei principii, cioè l' obbiettiva verità del pensare ideale, e la reale esistenza del mondo esteriore pretese dedurle in sèguito dalla esistenza di Dio: laddove qui, dopo che è stata già conosciuta sì quell' obbiettiva verità, e sì questa esistenza, si ricerca del diritto di giudicare delle cose attuali, secondo i principii. Frattanto noi concediamo, che la via sopra indicata appartiene piuttosto a quella specolazione più elevata, la quale è possibile solo per l'unione del metodo analitico e del sintetico; e con diritto si può chiedere una risposta ai dubbi del Kant, la quale prima ponga in sicuro la via dell' analisi, e dimostri il diritto di dedurre dal sensibile il soprassensibile, dal finito l' infinito. Dobbiamo dunque ora penetrare alquanto più addentro nelle ragioni, che la critica suole, per sostenere i suoi dubbii, recare in mezzo.

340. Il Kant si è da prima ingegnato mostrare, contro i sensisti od empirici, che noi abbiamo dei concetti non astratti da percezioni sensibili. Ma egli insiste sul volere , non solo , che questi concetti , in opposizione al percepito sensibilmente, abbiano il ca-

rattere della necessità e della universalità, ma anche che quelli, appunto per ciò, siano non guadagnati dalla esperienza, ma dati *a priori* nella facoltà conoscitrice. Essi, secondo lui, precedono ogni cognizione empirica, e precedono come condizioni, che rendono questa finalmente possibile. Perocchè l'esperienza somministra, per l'impressione sensibile, solo l'indeterminato ed il disordinato nella sua varietà. Ciò poi, che nel nostro conoscere, sia esso intuizione sensibile, sia pensare, ordina il vario in certi rapporti, e determina il singolare, si trova appunto in quelle rappresentazioni (intuizioni sensibili o concetti), inserite *a priori* nella facoltà conoscitrice. Dobbiamo dunque considerarle come *forme* giacenti nel soggetto conoscente, per le quali la *materia*, somministrata per l'esperienza, riceve la sua determinazione. Come la materia, data *a priori*, non è nella sua indeterminazione conoscenza propriamente detta, così eziandio le forme, esistenti in noi *a priori*, sebbene siano intuizioni e concetti, restano tuttavia *vuote*, finchè non ricevano, per la relazione alla esperienza, un contenuto. Che cosa deduce di qui il Kant, rispetto alla verità ed alla certezza del pensare? Appunto perchè scorgiamo, che la ragione, per cui abbiamo questa o quella cognizione determinata delle cose, si deve da noi cercare, non nell'impressione, che riceviamo dalle cose stesse (giacchè questa somministra solo la materia indeterminata), ma nella nostra facoltà conoscitrice, che determina la materia, secondo le forme in essa giacenti; appunto per ciò, ripetiamo, noi non abbiamo per nulla il diritto di affermare delle cose stesse quello, che necessariamente pensiamo di esse.

Tutto il nostro pensare circa le cose è, secondo il Kant, dipendente dai concetti radicali *(categorie)* dell' intelletto. Sendo che queste sono date in noi *a priori,* non contengono alcun oggetto; ma esprimono soltanto le diverse maniere, nelle quali l' intelletto, riducendo all' unità il vario della esperienza, forma i concetti delle cose. Adunque non possiamo riconoscere altro nelle categorie, che le forme della nostra facoltà di pensare: il contenuto debbono esse riceverlo per l' intuizione, e propriamente per la sensibile; giacchè non si dà altra intuizione della esperienza, che la sensibile. Or, ad applicare i concetti puri alla esperienza, siamo astretti a pensare ciò, che è dato per questa, come esistente nello spazio e nel tempo. Possiamo v. g. pensare l' oggetto di una intuizione sensibile pei concetti puri di sostanza e di accidente, solo perchè lo pensiamo sottoposto a cangiamento, e conseguentemente nel *tempo;* e possiamo pensarlo come una sostanza corporea, solo perchè lo pensiamo come un esteso, e quindi nello *spazio.* Vero è che le cose ci *appariscono* nella intuizione sensibile, come l' una accanto e dopo l' altra, e per conseguenza come esistenti nello spazio e nel tempo; ma se esse stesse *siano* nello spazio e nel tempo, ciò nol possiamo conoscere. Perciocchè, come ad ogni pensare precedono concetti puri, così ad ogni percepire precedono altresì intuizioni, quali forme *a priori.* Ora queste forme della sensibilità sono appunto lo spazio ed il tempo. Pria di ogni conoscenza sensibile, sono date nella imaginativa le pure intuizioni dello spazio e del tempo: esse non hanno, in quanto tali, alcun obbietto nella realità; ma sono le condizioni subbiettive di ogni co-

noscenza sensibile. Adunque, nella nostra percezione sensibile (secondo la loro apparenza), le cose sono necessariamente nello spazio e nel tempo; ma non possiamo determinare, se esse siano così anche in sè, e se sarebbero per apparirci così nel caso, che le percepissimo per un' altra facoltà conoscitrice, diversa da questa nostra umana. Che se, non le cose stesse, ma solo le loro apparenze sono nello spazio e nel tempo, eziandio tutto il nostro pensare, pei concetti dell' intelletto, può valere solo delle apparenze, e non delle cose in sè. Perchè v. g. guardiamo un sensibile come esteso, lo pensiamo pel concetto *corpo*. Ora, non sapendo noi se la cosa stessa sia estesa, ovvero solamente apparisca così nella nostra percezione, possiamo solo asserire, che essa abbia (per noi) l' apparenza, e non l'essere d'un corpo. Se dunque non possiamo neppure conoscere l' essere e l' essenza delle cose sensibili, ma con tutto il nostro pensare rimaniamo nelle apparenze, è chiaro, che molto meno possiamo pensando raccogliere dal sensibile ciò, che non apparisce ad alcun senso.

341. Veggasi ora la dottrina, che, intorno a ciò, fu insegnata dalla Scolastica, secondo i suoi principii. L' astrazione, che essa insegnò, è così diversa dalla confutata dal Kant nella teorica dei sensisti, che piuttosto potrebbe altri essere tentato a sospettare una grande affinità, tra la dottrina di lui e quella degli Scolastici, circa l' origine delle idee. Secondo questi, e nominatamente secondo S. Tommaso, noi formiamo i concetti, non per separare nelle rappresentanze sensibili l' eterogeneo, ed unire l' omogeneo, per così ascendere a rappresentanze sempre più semplici; ma

il nostro conoscere ragionevole comincia appunto dai concetti semplicissimi, ed ha in questi i suoi inizii, le sue leggi e le sue condizioni. Sì tosto che la ragione, per la presenza della rappresentanza sensibile, è destata all' attività, nascono ancora per questa in lei quei supremi concetti ; e riducendo per essi il vario dell' apparenza sensibile alla unità, essa ragione intende l' oggetto dell' apparenza pel concetto suo proprio. Ma sia pure, che si voglia in ciò trovare una somiglianza colla teorica del Kant sopra i concetti radicali; la grande differenza è posta in questo, che secondo gli Scolastici, l' atto del conoscere riceve la sua determinazione dall' oggetto, e non per la costituzione (forme a priori) della facoltà conoscitrice; che quindi i concetti, i supremi non meno che i subordinati, hanno il loro contenuto indipendente dalla esperienza preceduta alla loro formazione, e che da ultimo i concetti, applicati alla esperienza, non ordinano semplicemente le apparenze delle cose, secondo certe relazioni; ma apprendono l'essenza delle cose, e per quella ne fannò conoscere le apparenze, in un modo più nobile di quello, che avvenga pei sensi.

Queste dottrine dunque della Scolastica, circa il valore dei concetti, sono diametralmente opposte alle asserzioni kantiane ; ma si possono mai difendere contro le sue impugnazioni, senza abbandonare la base della specolazione scolastica ? Già fu dimostrato di sopra, che le nozioni intellettuali, quantunque non nascano senza precedente esperienza, tuttavia hanno un contenuto indipendente da essa; ed appunto ivi abbiamo esposto, che tanto i giudizi sintetici , quanto le vuote rappresentazioni, che si vuole sieno insite

alla nostra facoltà conoscitrice, sono un pretto impossibile ed arbitrariamente escogitato (n. 300. 306). Resta dunque ancora la questione se, pei concetti, apprendiamo solo i fenomeni, od anche l' essere e la natura; vale a dire se apprendiamo, non solamente le rappresentazioni sensibili, ma le cose stesse. Ora, in questa, tutto si riduce a sapere, contro il Kant, se lo spazio ed il tempo siano solo forme della facoltà conoscitrice sì, che esse perdano ogni significazione, come tosto consideriamo le cose fuori della loro relazione alla nostra cognizione sensibile: cioè come tosto le consideriamo in sè. Si è spesso indicato questo stravolto concetto dello spazio e del tempo, come uno dei più grandi falli della filosofia kantiana; noi dobbiamo qui investigare, come esso possa essere conosciuto per tale e schivato per le dottrine dell' antichità. Ma se, in questa ricerca, entriamo più a fondo di quello, che parrebbe necessario nel luogo presente, ci perdoneranno i nostri lettori siffatta digressione tanto più volentieri, quanto la nuova filosofia si è moltissimo occupata del tempo e dello spazio; ed, inoltre, ha accusato la cristiana antichità di non avere saputo altro, che ripetere le dottrine di Aristotele, senza correggerle ed ampliarle; ma che il Kant finalmente ha sottoposta la difficile questione ad un nuovo e sostanziale esame.

II.

Dottrina della Scolastica circa il tempo.

342. Poichè Aristotele collega strettamente il concetto di tempo con quello di moto, deve innanzi tratto osservarsi, che egli intende per moto la progressiva

attuazione, il passare all'essere, il divenire. Il moto (così il Filosofo lo dichiara) è l'attualità di un possibile in quanto (ancora) possibile: cioè non esplicato nella sua piena esistenza (1). Nello stesso senso lo nomina pure S. Tommaso, ora *imperfetta attualità (actus imperfectus)*, ora a dirittura *farsi (fieri)*, *passare all'essere*. Come dunque il mosso localmente, finchè dura il moto, non è in alcuna parte dello spazio altrimenti, che di passaggio; così anche ciò, che passa all'essere, il nascente, in quanto è tale,non ha altro essere, che transitorio: esso è in un perpetuo mutarsi.

Ora, sebbene (continua Aristotele), secondo il comun parere, sia il tempo in istretta relazione col moto, non può tuttavia essere la stessa cosa, che il moto. Perocchè il moto è solo in ciò, che è mosso, e nel luogo ove è il mosso; ma il tempo è da per tutto ed in tutte le cose. A ciò aggiungesi, che il tempo è lungo o breve, e non, come il movimento, celere o lento; piuttosto il movimento è celere, perchè viene fatto in tempo più breve, ed è lento, e quindi, come movimento, più piccolo, perchè viene fatto in tempo più lungo. Ciò non ostante, non si dà alcun tempo senza movimento. Giacchè insieme col moto o cangiamento noi conosciamo il tempo; e se non abbiamo appreso alcun cangiamento (se non vi è niente di avvenuto), non avvertiamo, che sia trascorso il tempo. Di qui nasce, che chi si sveglia da un profondo sonno, crede sia ancora l'ora medesima, in cui si coricò: così Aristotele (2). Gli Scolastici sogliono qui aggiun-

(1) Ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἐντιλέχεια, φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν. *Phys. lib. 3. c. 1.*

(2) Ibid. lib. 4. c. 13. (al. 15) text. 95. 96.

gere da S. Agostino, che ivi soltanto si dà il tempo, ove il presente diviene passato, ed il futuro presente; ma passare e venire non ha luogo, senza moto e mutazione (1).

Se dunque il tempo non è lo stesso, che il movimento, ma va sempre unito con esso, e non è senza esso, si domanda, in quale relazione stia col moto. Noi non troviamo nel movimento il tempo, se non perchè conosciamo in esso parti; non tali tuttavia, quali sono quelle dello spazio, le une fuori delle altre, ma insieme le une alle altre congiunte; sibbene troviamo parti mutuamente succedentisi così, che l'una cessa di essere, quando l'altra comincia. Il tempo è dunque la somma od il numero delle parti del movimento a vicenda succedentisi. Nondimeno (osserva qui il Suarez) queste parti diconsi numero, non perchè si trovino nel moto realmente, a modo di diverse quantità; ma perchè dallo spirito, che l'osserva, possono essere determinate in esso movimento, come continuo (non interrotto) (2). Ora siccome la linea nello spazio non risulta di punti, ma piuttosto viene spiegata da un continuo distendersi di un punto; così anche il tempo non consiste in punti di tempo a vicenda gli uni cogli altri allineati, ma deve considerarsi come un perpe-

(1) Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico, scire me, quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. *Conf. lib.* 11. *c.* 14.

(2) Illae partes numerus dicuntur non secundum propriam rationem quantitatis discretae, sed quatenus in partibus continuis reperiri potest, qui numerus, ut numerus est, non est actu in re, sed potentia tantum: per opus autem animae quodammodo completur seu numeratur. *Metaph. disp.* 50. *sect.* 10.

tuo scorrere dell' indivisibile *nunc*. E come quindi possiamo dividere la linea solo in più piccole linee, ma non in punti; così possiamo solo dividere il tempo in tempi sempre più brevi, e non in punti di tempo; sebbene siano punti quelli, che dividono. Perocchè propriamente nel punto indivisibile di tempo, nel quale finisce una parte del moto, incomincia la seguente (1).

Per piccole che sieno queste parti, sono nondimeno tempi divisibili; e come per nessuna divisione dello spazio otteniamo mai il punto matematico, così anche non mai possiamo afferrare nel tempo scorrente il *nunc* (2). Dipende dall' acutezza dello spirito, che contempla, il potere continuare oltre la divisione. Ma la piccolissima parte, che ne possiamo abbracciare (il momento o l' istante), è l' unità di quel numero, pel quale viene misurata la durata del moto. Ora se abbiamo a questa guisa conosciuta la durata di un qualunque moto, e quindi di un qualunque tempo, può questa servire a misurarne anche altre. Di qui la distinzione, notissima presso gli Scolastici, del tempo interno dall' esterno (3). Il tempo *interno* è la durata di un moto in sè stesso (misurato secondo le parti in esso distinte); l' *esterno* è una durata già misurata così, in quanto viene adoperata come misura di un' altra.

(1) Arist. l. c. c. 13. (al. 17) text. 106. 107.—Et latius lib. 6. c. 1.

(2) Si quod intelligitur tempus, quod in nullas iam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicat, quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur: nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium. *S. Aug. Conf. lib.* 11. *c.* 15.

(3) Suarez. l. c.

Il tempo interno adunque può essere così vario come il moto, e così diverso come le cose, il cui essere è in una qualunque maniera mobile e passeggero. Ma il tempo esterno è soltanto uno. Dipende, è vero, dal nostro arbitrio lo scegliere il moto, di cui valerci per misura degli altri; ma è posto nella natura delle cose l'avere eletto quello, che non solamente è regolarissimo, ma è sempre continuo ed è notissimo a tutti gli uomini. Questo è il moto dei corpi celesti. Ogni circolazione compiuta di quelli deve considerarsi, come una parte del loro continuo movimento. Distinguendo adunque, secondo questo, gli anni ed i giorni, possiamo determinare sì la durata di questo istesso moto, secondo il numero delle sue parti succedentisi, e sì qualsiasi altra durata, secondo una misura immutabile e comunemente conosciuta.

Se quindi gli Scolastici cercano spesso nel moto continuo dei corpi celesti un tempo, che rinchiuda in sè tutti i tempi, non entrano in contraddizione con S. Agostino (1). Perocchè essi distinguono, come si è detto, tra il tempo, che è la durata mensurabile del moto, ed il tempo, che è per noi la misura della durata d'un qualunque moto. Il primo lo trovano in tutto ciò, che viene mosso; ed osservano inoltre che poteva al certo darsi un tempo prima, che cominciasse la circolazione degli astri (2).

(1) Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sunt tempora et anni. Cur enim non potius omnium corporum motus sunt tempora? An vero si cessarent coeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus? *Conf. lib.* 11. *c.* 23.

(2) Si motus firmamenti non statim a principio incepit, tunc tempus, quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumqne primi motus. Accidit enim tempori, quod sit numerus

343. Or ascoltiamo in qual maniera Aristotele risponde alla questione: quali cose siano nel tempo (1)? Il tempo non è il moto, ma una misura data in esso: cioè il numero delle parti tra loro succedentisi. Essere nel tempo adunque vale essere compreso in tal numero. Primieramente è nel numero ciò, che appartiene al numero stesso, come l' unità, il pari ed il dispari; e così sono nel tempo il presente, il prima ed il dopo. Ma essere nel numero vale anche essere determinato o misurato, secondo il numero: cioè essere numerato, e così sono le cose nel tempo. Adunque non per questo è una qualche cosa nel tempo, perchè essa è, quando il tempo è; ma propriamente per questo, che essa trova nel tempo in qualche modo la sua misura: come altresì non per questo una cosa è nello spazio, perchè essa è insieme collo spazio; ma perchè in una qualunque guisa è rinchiusa nello spazio; e quinci segue, che un essere, il quale sia presente a tutti i tempi ed a tutti gli spazii per questo appunto non è nè nel tempo, nè nello spazio.

Ma che è quello, che viene nelle cose misurato pel tempo? Pel tempo non può misurarsi se non ciò, che ha un prima ed un dopo, e quindi ciò che ha parti, le quali non sono le une poste simultaneamente accanto delle altre, ma si succedono. Ora in tal guisa non è divisibile l'essenza, ma solo l'esistenza delle cose. Adunque le cose sono nel tempo secondo

motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensurans: quia omnia mensurantur primo sui generis. *S. Tom. Summa p.* 1. q. 66. *a.* 4.

(1) Ibid. c. 16. al. 19.

la loro *esistenza;* e la loro durata è la quantità di quella, che viene in esse misurata pel tempo.

Tutto ciò, che è misurato per un numero, cioè viene numerato, è contenuto nel numero e limitato da esso. Perocchè si dà sempre anche un numero, che è più grande di quello del numerato. Medesimamente, è eziandio rinchiuso dal tempo tutto ciò, la cui durata ha la sua misura nel tempo; giacchè si dà sempre anche un tempo più lungo della durata determinata e misurata pel tempo. Ma di qui segue che *ciò, che è sempre,* in quanto è sempre, *non è nel tempo* (1). Perocchè non può darsi alcun tempo, secondo cui sarebbe misurata una esistenza perpetua, e dal quale quella sarebbe rinchiusa. Ma si osservi, che Aristotele dice, ciò che è sempre non essere nel tempo, *in quanto è sempre;* egli adunque non contraddice a sè stesso quando, ciò non ostante, considera il tempo come misura del movimento del cielo, il quale, secondo lui, fu e sarà sempre. Perocchè egli lo prende, non come misura della intera durata del movimento celeste; ma come misura delle sue parti, secondo le quali distinguiamo i giorni, i mesi e gli anni. Parimente ancora un essere, che esistesse sempre, ma fosse per la sua operazione soggetto a cambiamento, sarebbe nel tempo, non già secondo il suo essere sostanziale, ma in quanto al suo operare. Se ed in qual senso la Scolastica abbia ciò asserito di tutti gli esseri imperituri, lo vedremo più tardi. Continuamo qui con Aristotele e conchiudiamo: il tempo non è il moto, bensì è un numero contenuto nel moto

(1) Ὥστε φανερόν, ὅτι τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστι ἐν χρόνῳ. *Ibid.*

Ma se è così, può per esso misurarsi non solo, il moto, ma anche la quiete. Le cose dunque sono nel tempo, non solo quanto alle loro mutazioni, ma ancora quanto al loro stato permanente. Tuttavia sì il moto, e sì la quiete non sono in quanto tali, mensurabili, ma per questo, che hanno quantità ed estensione. Ora il riposo di ciò, che non solo non viene mosso, ma nè tampoco può essere, non ha alcun *quanto*. L' *immobile* adunque, o l' *immutabile* non è nel tempo, come non è nel tempo il sempre esistente.

Siamo qui dunque ricondotti ad una verità, la quale in questa teorica è per noi rilevantissima. Aristotele dal detto fin quì raccoglie, essere nel tempo soltanto ciò, che può perire e nascere, ciò in somma che può essere e non essere. Ma ciò, che è necessario, e per questo è sempre; ciò, che è impossibile, e per questo non è mai, non può neppure essere nel tempo; ciò nondimeno avviene per contrarie ragioni. Il necessario non è nel tempo, perchè la sua esistenza trascende ogni tempo; l'impossibile non è nel tempo, perchè la sua esistenza non cade nè può cadere in nessun tempo, nè nel passato, nè nel presente, nè nel futuro, o, come dice S. Tommaso, perchè il non essere dell' impossibile non può avere la sua misura nel tempo più di quello, che possa averla la esistenza del necessario.

In questa dottrina abbiamo un esempio di quel metodo, che eziandio i contraddittori della scuola peripatetica ammirano nel suo fondatore. Suole cioè Aristotele cavare il concetto da ciò, che somministra l'esperienza; e sempre più determinandolo e dichiarandolo, non solo ordina le conoscenze sperimentali,

ma le riduce ancora alle loro ultime cagioni: e così collega il concetto colle supreme verità della metafisica. Così ci ha egli qui guidati a comprendere le diverse relazioni delle cose al tempo, dalla natura del loro essere. Ascoltiamo ora intorno a ciò gli Scolastici; ed i nostri lettori potranno quindi giudicare, se quelli contentaronsi di ripetere le dottrine del Greco, o non piuttosto diedero alle medesime un perfezionamento, che Aristotele appena potè presentire.

344. Una filosofia, la quale sopra ogni altro tenda a conoscere, per quanto è possibile, l'essere increato per mezzo del creato, deve, nella presente questione, occuparsi soprattutto a determinare il rapporto del tempo all'eternità; mercecchè il tempo è la durazione dell'essere creato, l'eternità dell'increato. Cominciamo adunque col Suarez dal concetto di durazione (1). Questo può attribuirsi, in senso vero e proprio, solo alle cose attuali; presuppone adunque l'esistenza, ed esprime un perseverare, un restare di esse cose nella esistenza. Talmente che la durazione sta all'esistenza, come la conservazione alla produzione. Una cosa ha l'esistenza, in quanto non è più semplicemente nelle sue cagioni (non è un possibile); ma è fuori delle stesse in sè (è attuale): e questo suo essere attuale lo riceve per la produzione. Adunque come la conservazione è una continuata produzione, così la durazione è una continuata esistenza. Ciò non ostante, ha qui luogo una molto notevole differenza. Ciò, che viene prodotto, non era prima che fosse prodotto: conseguentemente il concetto di produzione esprime, non solo l'esistenza, che ora incomincia, ma eziandio

(1) Metaph. Disp. 50. sect. 1.

il precedente non esistere; per contrario il concetto di esistenza acchiude solo l'attualità di un essere, senza ulteriore determinazione se in alcun tempo non sia stato reale; e per questo la durazione presuppone veramente l'esistenza, ma non un cominciamento di esistenza. Quindi i concetti di esistenza e di durata possono trasferirsi all' increato, a Dio; ma non quelli di produzione e di conservazione.

Ancora: a rettamente intendere la durazione dell'essere increato, che nominiamo eternità, dobbiamo cercare di spiegarla dalla perfezione di quell'essere. L'essere increato è per sè stesso, e per questo non può nè, cominciare, nè cessare di essere: la sua durata è illimitata. Ma ciò, che è per sè, non può essere mai nè nascente, nè crescente; esso dev' essere in sè perfetto, ed esclude quindi non solo ogni principio e fine, ma eziandio ogni successione. E questa perfezione gli compete sì nella sua vita (nel suo operare interno), e sì nella sua esistenza. L'essere increato è non solamente necessario, ma ancora immutabile. Adunque è propria di lui una durazione, la quale escluda, come dalla sua esistenza, così dal suo operare interno, ogni cominciare e cessare, ogni crescere e scemare, e per ciò ogni succedere e passare. Adunque come l'essere increato abbraccia la pienezza di ogni essere, così la sua durazione, l'eternità, abbraccia la pienezza di ogni durazione (1).

(1) Aeternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includit omnem perfectionem, essendi et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis. Et ideo si talis sit duratio, ut definiatur et limitetur ad esse rei, et non extendatur ad alias perfectiones vel operationes rei, aut e converso, si sit duratio operationis et non ipsius esse, aut unius operationis et non ipsius

345. Ma se noi a questa guisa conosciamo l'eternità dalla natura dell' essere, che è per sè stesso; parimente intendiamo la durazione temporale dalla natura dell'essere creato. La differenza essenziale, che passa tra l' essere di Dio e quello delle creature, si trova anche nella loro durazione; e quanto più una creatura si allontana dalla perfezione dell' essere divino, tanto più trovasi in lei ciò, che la durazione temporale ha d' imperfetto (1). Al concetto di tempo in pieno senso risponde soltanto la durata di una esistenza, che è in continuo moto. Troviamo questa esistenza, non solo nel moto propriamente detto, cioè nel moto locale dei corpi; ma in tutto ciò, che nasce a poco a poco, cresce, scema, in tutti i fenomeni ed effetti delle cose. Ma eziandio l' essere delle cose stesse è forse qualche cosa di successivo? S' incontra questa sentenza non rade volte sì presso i moderni, e sì presso gli antichi filosofi. Le cose, dicono essi, stanno in un continuo nascere e perire, senza mai arrivare ad un essere stabile; e di qui vogliono determinare la differenza tra l'essere temporale e l' eterno, tra il creato e l' increato. Gli Scolastici nondimeno si dichiararono contro di ciò molto espressamente (2). Non si può, senza tacciare di falsa ogni esperienza,

esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem aeternitatis simpliciter habere. Est enim aeternitas duratio ipsius esse per essentiam: unde sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita aeternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi: et ideo de ratione illius est, quod sit duratio plena et perfecta totius esse, totiusque perfectionis et operationis rei aeternae. *Suar. Metaph. Disp.* 50. *sect.* 3.

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 10. a. 5.

(2) Suar. Metaph. disp. 50. sect. 7.

neppure asserire, che tutti gli accidenti delle cose siano soggetti ad un costante mutamento; e se ne dànno, specialmente tra le inanimate, molte, le quali persistono lungamente senza verun sensibile cambiamento. Ma ammettere in queste cose una continua trasformazione, che ci sia ignota, sarebbe fingere i fatti, per rendere probabili le ipotesi. Nelle creature animate si dà certamente un costante o quasi costante crescere, e scemare; ma appunto in esse possiamo spiegare quella unità, la quale è altrettanto innegabile che questa varietà, soltanto da un principio, che perseveri sotto il mutamento. Perocchè quelle mutazioni hanno luogo per la *loro propria* azione, e vengono *prodotte in esse;* anzi solo perciò restano le stesse, non ostante ogni cambiamento. Deve dunque darsi in esse una cagione di quella operazione, ed un soggetto di quei cambiamenti; e di qui esse hanno un essere sostanziale, che viene conservato per gli effetti della loro attività vitale, ma che non può consistere in questi effetti passeggeri. E quindi si dà, senza dubbio, eziandio nelle cose corruttibili, un essere permanente. Dall'istante, in cui una cosa nasce, cioè, secondo la dottrina degli antichi, in cui, venendo prodotta nella materia la forma (sostanziale), riceve quell'essere sostanziale suo proprio, e questo resta in essa il medesimo, fino all'istante, in cui (per la distruzione della forma) cessa di essere, tutte le mutazioni, che in lei avvengono, debbono considerarsi solo come accidentali. Alcuni scrittori cattolici dei nostri giorni, fra' quali nominatamente va noverato il Günther, credono dovere in ciò convenire colla filosofia hegheliana, che tutti gli esseri della natura siano fenomeni d'una sola sostanza.

Ma per non essere astretti alle tanto assurde, quanto empie sentenze del Panteismo, fanno forza in ciò, che al contrario lo spirito sia da riguardare, come principio dei suoi fenomeni, ed esistente in sè: cioè come sostanza. Anche questi debbono adunque riconoscere, almeno nello spirito, un essere creato, che resti lo stesso sotto il cambiamento delle apparenze. Se non si desse fuori di Dio alcun essere fermo, non si darebbe fuori di lui alcuna sostanza; ed asserire, che ogni essere delle cose sia scorrevole come il movimento, è lo stesso, che concedere, che l'essere non sia loro proprio; ma che sia appunto, come il movimento, soltanto modificazione ed accidente di un altro.

346. Dandosi pertanto nelle cose create un essere scorrevole ed un permanente, deve altresì essere diversa la loro durazione, la quale non è altro, che la loro continuata esistenza. Se quindi nominiamo temporale ogni durazione, la quale non sia eterna, sarebbe da distinguere la durazione temporale come doppia; e questa distinzione è fondata sopra quella, che solevano fare gli Scolastici tra *tempo* ed *evò*. Il *tempo*, in propriissimo senso, era per essi la durata dell'essere successivo (del movimento); nominarono poi *evo*, non propriamente la durata di ogni essere qualsiasi permanente; ma la durata delle sostanze incorruttibili per loro natura. Una sostanza, che viene prodotta, per le forze della natura, da un' altra, ha, come testè fu dichiarato, dall' istante del suo nascimento, un'essere stabile, ma tale, che viene distrutto, secondo le leggi della stessa natura. Adunque, sebbene il suo essere non consista, come quello del moto, nella mutazione,

è tuttavia soggetto a mutazione, e perciò la sua durata è piuttosto quella del tempo, che dell'evo (1); quantunque possa essa ancora distinguersi, come una specie particolare, dall'uno e dall'altro (2).

Or quale relazione ha la durata delle cose incorruttibili, l'evo, con quella dell'essere increato, l'eternità? In Dio, risponde S. Tommaso (3), è immutabile non solo l'essere, ma eziandio l'attività (da quello non distinta), in quanto l'attività è in lui; ma, nello spirito creato, all'essere immutabile si unisce sempre la vicenda degli accidenti. Esso spirito creato adunque, ancorchè fuori di lui non si desse alcun movimento, avrebbe sempre in sè stesso il moto, e quindi il principio del tempo. A questo aggiungesi, che siffatta mutabilità degli accidenti ha la sua ragione nella natura dell'essere. Perocchè, per questo si dà nello spirito un passaggio dalla quiete al moto (dalla potenza all'atto), perchè anche al suo essere precedette il non essere, alla sua reale esistenza la semplice possibilità. La durazione corrisponde all'essere; adunque, come Dio ha la ragione di sua esistenza, così ha la ragione di sua continuazione in sè medesimo; e perciò la sua durazione è necessaria, come il suo essere, indipendente da ogni cosa, che è o può essere fuori di lui, non soggetto in alcun modo a cambiamento. Ma ogni creatura ha una durata solo in virtù di colui, dal quale ricevè l'essere; e può bensì lo spirito, rispetto alla sua natura, in tanto nominarsi incorruttibile, in quanto non porta in sè, come

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 10. a. 5.
(2) Suar. l. c. sect. 7.
(3) l. c.

le sostanze generate, il germe della corruzione; ma non già in quanto ripugnasse alla sua essenza il non essere, od il cessare di essere. Perocchè la potenza di colui, che gli largì l'essere, può eziandio annichilarlo. La sua durata dunque non è nè necessaria, nè indipendente, nè assolutamente immutabile. Questa è la differenza essenziale tra la eternità ed ogni durata dell'essere creato. Di qui, se si potesse anche in Dio ammettere un cambiamento di pensieri e di determinazioni succedentisi a vicenda, senza per ciò distruggere l'essere suo proprio, sarebbe egli tuttavia, secondo questo suo essere, il solo eterno; e se nello spirito non si dessero fenomeni passeggieri, non sarebbe per questo la durata del suo essere eterna, perchè non è nè necessaria, nè indipendente (1).

347. Quindi non approvarono gli Scolastici la dottrina, dalla quale si volle determinare la differenza, tra la durazione creata e l'increata, solo per questo, che l'essere divino non ha nè principio, nè fine; ed ogni essere creato ha o principio e fine, o se non un fine, almeno un principio. Imperocchè, sebbene, come

(1) Si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est, quod aeternitas est duratio per se et ab intrinseco necessaria et a nullo dependens, et consequenter omnino immutabilis....... Nulla autem alia duratio est ita necessaria aut indipendens vel immutabilis, quia cum omnis alia duratio ab externa causa originem habeat et ab illa pendeat, saltem per potentiam eius deficere potest. Haec ergo est prima et maxime essentialis differentia, quae formaliter pertinere videtur ad durationem ut sic. Nam cum duratio formaliter dicat permanentiam vel perseverantiam alicuius esse, quoad rationem et modum permanendi in esse, varias formaliter etiam distinguit durationes: at vero perseverare in esse cum absoluta et intrinseca necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse plusquam genere diversus ab omni alio. *Suar. Metaph. Disp.* 50. *sect.* 3.

Cf. S. Thom. II. Lib. Dist. 2. q. 1. a. 1.

pensò Aristotele, il movimento dei corpi celesti non fosse cominciato, nè fosse per cessare, sarebbe nondimeno la loro durata essenzialmente diversa da quella dell'essere divino. Un movimento non ha altro essere, che passaggiero; esso scorre in parti, delle quali ciascuna presuppone una precedente, ed esige una seguente. Giacchè, in fatto di moto, essere compito vale altrettanto, che non essere più; e l'essere d'un movimento perpetuo sarebbe piuttosto un *continuo farsi,* che un *essere permanente:* al contrario la vera eternità esige un essere indiviso, compiuto in sè, ed esclude ogni farsi ed essere fatto (1). A questo si aggiunge, che noi non possiamo certo misurare pel tempo un movimento senza principio e senza fine, quanto a tutta la sua estensione, perchè l'illimitato non è mensurabile, ed un numero senza fine è per noi inconcepibile; ma, ciò non ostante, si dànno, ancora nel movimento perpetuo, delle parti, che possiamo misurare, ed adoperare come misura per altri. Ma, nella eternità dell'essere compiuto in sè ed immutabile, non si dànno parti di sorta nè pel prima, nè pel dopo (2).

Potrebbesi nondimeno obbiettare : « Se il movimento dovesse essere, quanto alla sua durata, senza principio e senza fine, lo stesso dovrebbe avverarsi anche del mosso. Ora di questo, cioè del corpo celeste in-

(1) Dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum coeli ponunt sempiternum; adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boëtius in libro de Consol. (V. pr. IV.) ex hoc, quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit; quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. *S. Thom.* S. *p.* 1. *q.* 10. *a.* 4.

(2) Cf. S. Thom. ibid.

corruttibile, come pure di una sostanza spirituale, la quale per avventura, come questa, fosse bensì creata, ma sempre fosse esistita, non si potrebbe asserire, come si asserisce del movimento, che avrebbero un essere soltanto nelle loro parti successive, e non mai compiuto in sè stesso. Piuttosto dovere quelli, perchè incorruttibili, essere ancora immutabili. » In quanto al loro essere sostanziale, non vi ha dubbio, risponde S. Tommaso; ma non in quanto all'accidentale. La loro durata, l'evo, sarebbe adunque distinta dall'eternità, perchè in essi la mutabilità sarebbe unita colla immutabilità. I corpi celesti soggiacciono, almeno pel loro movimento locale, a mutazioni; gli spiriti pei loro proprii atti; e quindi si dà anche in essi, sebbene non nella loro sostanza, il succedere (il prima ed il dopo del tempo) (1). Ora osservò più innanzi il Suarez, che ciò suppone, anche nell'essere sostanziale, una diversità di tali creature dall'Increato; la quale diversità deve essere più grande di quella, secondo

(1) Cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis vel in transmutatione consistit; et huiusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in trasmutatione consistit (ut motus), nec est subiectum transmutationis (ut esse corruptibilium), tamen habent transmutationem adiunctam vel in actu vel in potentia; sicut patet in corporibus coelestibus..... et in Angelis..... et huiusmodi mensurantur aevo; quod est medium inter tempus et aeternitatem. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt; aeternitas autem nec habet prius et posterius neque ea compatitur. *Ibid. a.* 5.

cui determiniamo i generi delle cose. Lo spirito creato non può essere, pel suo atto, sottoposto a cangiamenti, se non perchè il suo essere sostanziale è un essere non necessario, ma contingente. E di qui spiegò egli la più profonda differenza tra la durata di una creatura immortale, e l'eternità di Dio. Pertanto quand'anche uno spirito fosse non solamente immortale, ma eziandio senza principio nel tempo; tuttavia questa sua perpetua durata avrebbe la sua ragione, non nella natura sua propria, ma in una cagione esterna a lui: nella volontà del Creatore. Se egli non ebbe inizio nel tempo, potè nondimeno averlo; e se non cessa di essere, potrebbe cessare; e così se dura, dura solo per la volontà di Dio, la quale è indipendente da lui. Per contrario l'essere divino è un tal'essere, alla cui essenza ripugna il non essere, l'avere un principio od un fine.

348. Non vogliamo qui cercare se S. Tommaso ed il Suarez avrebbero fatto meglio, sostenendo con Alberto Magno ed altri Scolastici, contro Aristotele, ripugnare al concetto di creatura il non avere alcun principio nel tempo. Qui si tratta soltanto di conoscere più da vicino l'idea, che ebbe la Scolastica della durazione temporale, e della eterna; e perciò non possiamo tralasciare un' altra sentenza, la quale taluni Scolastici fondarono sopra le dottrine or ora esposte. Secondo questi, noi troviamo, anche nell'essere permanente delle creature, se non un cambiamento, almeno una durazione temporanea. L'essere sostanziale delle creature (almeno delle spirituali e di tutte le incorruttibili) non è certamente un successivo, che scorre in parti succedentisi; ma è un essere terminato in sè e compiuto: tuttavia di qui non segue, che eziandio

nella loro *durazione* non si dia alcuna successione. Siccome esse non sono per sè, così anche non durano per sè; ma hanno la loro esistenza non meno, che la loro continuazione nell'essere, soltanto per un'effetto della onnipotenza divina. La conservazione è una continuata creazione, non nel senso, che per essa la creatura, in ogni istante di sua esistenza, venga creata di nuovo; ma in questo senso, che per essa permane un ente, il quale, anche dopo che fu creato, non possiede in sè la cagione della sua permanenza nell'essere. Adunque, sebbene anche la creatura, mentre è conservata, non passa continuamente dal non essere all'essere; si dà tuttavia nella sua durazione un succedersi, e, se si vuole, un farsi, che è paragonabile al moto. Perocchè dalla sua parte resta essa, non ostante tutta la realità, che ricevè, e nella quale viene conservata, sempre potenziale, e può di nuovo cessare di essere. Di quì si vede, che una creatura riceve bensì il suo *essere* (sostanziale) nel momento di sua origine, come un essere compiuto in sè, ed in ogni istante susseguente lo possiede nella sua totalità *(totum simul)*; ma la sua durazione la riceve solo gradatamente, e non mai la possiede nella sua pienezza. Eziandio di essa deve dirsi, come del movimento, che il non crescere è per lei la stessa cosa, che il cessare; e così non può anche negarsi, che, senza nessun cangiamento nell'essere, la durata di una creatura può essere più lunga e più breve; ma se ciò, deve la durata avere altresì una quantità ed una estensione, le quali trovano la loro misura nel tempo (1).

(1) In aevo est ponere prius et posterius et est ponere aliquam successionem, aliam tamen successionem, quam in tempore. In tem-

Non deve tuttavia parere strano, se, a questa guisa, della durata delle creature viene affermata alcuna cosa, la quale si nega del loro essere; che quella cioè sia successiva, e non mai compiuta in sè. Solamente in Dio, come la esistenza coll'essenza, così coll'esistenza la durazione è una medesima cosa; ma nelle creature la essenza è distinta dall'esistenza, appunto perchè la loro esistenza non è data, come la divina, colla loro essenza. Di fatto, se la durazione di una creatura, senza che abbia luogo nel suo essere alcun aumento o decremento nè altra mutazione, può essere più lunga, e più breve, deve altresì la sua durazione essere considerata come una perfezione distinta dal suo essere. Niuna meraviglia adunque deve recare, se della durata delle creature può affermarsi ciò, che deve negarsi del loro essere (1). Per questo alcuni Scolastici giudicarono potere ritornare alla dottrina di s. Bonaventura soprascritta, sebbene quella non fosse, al-

pore enim est successio cum variatione et prius et posterius, quod dicit durationis extensionem: quod tamen nullam dicit varietatem nec innovationem.... In motu et in esse rei mobilis aliqua proprietas habita amittitur vel non habita acquiritur; sed esse rei aeviternae, quod primo datum est per continuam Dei influentiam continuatur. Nulla enim creatura est omnino actus, neque aliqua eius virtus; unde continuo indiget divina virtute cooperante. Ideo etsi totum (suum esse) habeat, tamen continuationem (sui) esse non habet totam simul; et ideo est ibi successio sine aliqua innovatione circa esse vel proprietatem absolutam. Tamen ibi est vera continuatio, respectu cuius creatura habet esse quodammodo in potentia, ac per hoc habet successionem. Deus igitur solus, qui est actus purus, est actus infinitus et totum esse esse posse sui et simul habet. *S. Bonav. II. L. Dist.* 2. *a.* 1. *q* 3.

(1) Conimbric. Phys. lib. 4. c. 14. q. 2. Maurus Quaest. phil. vol. 2. q. 32. II. S. Thom. Dist. 2. q. 1. a. 1. S. p. 1. q. 10. a. 5. Suarez Metaph. Disp. 50. sect. 5.

meno interamente, professata da S. Tommaso, da altri, e nominatamente dal Suarez.

Aristotele conchiude la sua teorica colla proposizione: Soltanto trova la sua misura nel tempo quello, che può essere, e non essere; ma il necessario e l' immutabile si eleva sopra del tempo. Era questo un acuto e fecondo pensiero: il quale nondimeno abbisognava di svolgimento; ed i nostri lettori possono giudicare se quello, che ebbe nella Scolastica, giustifichi il rimprovero, che a questa suol farsi. Essi possono giudicare, vogliamo dire, se gli Scolastici non fecero, che oscurare la dottrina del Greco, accumulandovi sottili sofisterie, o se più veramente la perfezionarono nel miglior senso della parola; movendo cioè da essa, per giungere a più elevate intuizioni, e scoprire, in un più esteso orizzonte, tante altre verità, che in essa erano ascosa.

II.

Dottrina della Scolastica intorno allo spazio.

349. Quando Aristotele dice, che il *luogo* non è nel corpo, che trovasi in esso luogo, ma piuttosto è l'estremo di ciò, che rinchiude il corpo, potrebbe parere, che scambi il *continente* od il ricettacolo col luogo. Egli avea nondimeno ovviato a questo equivoco dichiarando, che il continente è un luogo mobile, ma il luogo è un continente immobile. La nave dunque per ciò, che essa trasporta, è piuttosto continente, che luogo: e viceversa il luogo della nave non è tanto l'acqua, colla quale essa si muove, quanto piuttosto il letto del fiume. Adunque non ogni limite, ma solo il

limite immobile di ciò, che contiene alcuna cosa, è il luogo (1). Ma si dànno luoghi proprii e comuni. Il luogo proprio d'una cosa, quello cioè, nel quale niun' altra può essere insieme con essa, è l'esterno di ciò, che la circonda, e da cui essa è immediatamente circoscritta; laddove il luogo, comune a molte cose, le circoscrive, senza toccarle immediatamente. Pertanto tutto ciò, che è sulla terra, ha con questa per luogo comune l'atmosfera; ma questa istessa è di nuovo circoscritta dall'etere, e l'etere dal cielo. Il cielo adunque (presupposto, che al di là di esso non si dia altro) deve essere riguardato come luogo comune di tutte le cose. È tuttavia da notarsi, che Aristotele intende qui, come aggiunge espressamente, per cielo, non quel corpo celeste, che mosso muove ogni cosa; ma piuttosto gli ultimi limiti del cielo stesso, il quale, stando in quiete, tocca il corpo mobile.

Ora queste spiegazioni del luogo furono anche meno ammesse dai moderni filosofi, che non quelle del tempo. « Si tacciò, così riferisce il Günther (2), in Aristotele, che egli riguardasse lo spazio come qualche cosa semplicemente esterna, come un obbiettivo; perchè egli non avea osservato, che i limiti dell'immobile, i quali toccano il mobile del corpo, essendo essi pure corporei, debbono anch' essi essere nello spazio. » Ma se Aristotele sbagliò nel considerare lo spazio troppo esclusivamente come qualche cosa di esterno, non potè tuttavia ciò nascere dal non avere egli posto mente all'altra questione, se e come eziandio

(1) .... *ὥστε τὸ τοῦ περὶ ἔχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστι ὁ τόπος.* *Phys. lib. 4. c. 5. (al 4.)*

(2) 1. pag. 189.

i limiti del cielo siano nello spazio. Egli la tocca in più di una occasione; ma, a scioglierla più chiaramente, distingue diverse maniere, secondo le quali una cosa può essere nello spazio: e si spiega rivocando questa alla teoricà del tempo, nel seguente modo: « Il movimento del cielo, considerato *come un tutto*, non è nel tempo. Mercecchè, non avendo esso alcun principio e fine, non può essere determinato per alcun numero od alcuna misura. Ma il tempo è la misura del movimento, perchè è il numero di sue parti. Or, appunto per questo, anche il movimento del cielo, quanto alle sue *parti*, è nel tempo; anzi la misura tolta da queste parti, val quanto dire dalla circolazione degli astri, è il tempo per eccellenza. Nella stessa guisa adunque, anche l' universo non è come un tutto in alcun sito, cioè in un luogo; giacchè, appunto perchè è la universalità delle cose, niente altro si dà fuori di esso, da cui possa essere circoscritto; ma secondo le sue *parti*, vale a dire, secondo le cose, che esso abbraccia, l' universo è nello spazio. E perchè il cielo è l' ultimo di tutti i corpi circoscriventi, può anche esso, bensì secondo le sue *parti*, che si rinchiudono a vicenda, ma non già secondo la sua *totalità* essere nello spazio, o piuttosto circoscritto da un luogo. Siccome dunque il moto del cielo abbraccia tutti i tempi, senza che esso sia nel tempo; così la sfera del cielo contiene tutti i luoghi, senza che essa sia in alcun luogo: cioè senza che sia contenuta da alcun luogo (1). »

350. Ma sebbene Aristotele avvertisse la difficoltà, che gli si opponeva, può nondimeno riputarsi assai

(1) L. c. cap. 6. (al. 5.) text. 43 46.

difettiva la soluzione, che ne diede. Vediamo ora quanto si profondassero gli Scolastici in questa medesima questione. La suprema sfera celeste, dicono essi, non è veramente circondata da altri corpi, tuttavia potrebbe essere; quindi, sebbene non sià realmente nel luogo, pure può essere. Per converso, potrebbero anche i corpi, che circoscrivono un altro, essere rimossi, senza che questo si allontani dal suo posto; cesserebbe esso forse per questo di essere in un luogo, ed in un luogo determinato proprio di lui? Con ragione risponde Aristotele, che non ogni limite, ma soltanto i limiti immobili del circoscrivente costituiscono il luogo. Ora, appunto per ciò, per questi limiti non devono intendersi le parti estreme, le superficie del corpo circondante, le quali toccano il corpo rinchiuso, giacchè anche quello è mobile; ma deve per essi intendersi la distanza immutabile di certi punti fissi (1). Il Suarez osserva inoltre: Si diano pure realmente siffatti punti fissi, p. e. i poli del mondo; potrebbero nondimeno questi essere cambiati; anzi potrebbero essere distrutti, per l'onnipotenza di Dio, tutti i corpi, rimanendone un solo, e conservato nel posto ove si trova: forse che non sarebbe più nel suo luogo questo solo corpo esistente?

Per luogo, così suona la risposta, noi intendiamo certamente una cosa, che abbraccia il corpo, e che ad esso sia estrinseca, od almeno intendiamo la distanza dei limiti, che lo circondano da certi altri

(1) Quae immobilitas intelligi non potest in una eademque numero superficie reali: nulla enim est, quae mobilis non sit. Sed necessario intelligenda est per habitudinem vel immutabilem distantiam ad centrum et ad polos mundi, quatenus de facto fixi termini sunt et immobiles. *Suarez, Metaph. Disp.* 51. *sect.* 2.

punti fissi. Adunque se pensiamo un corpo, fuori di cui non se ne diano altri, non possiamo concepirlo in un luogo, se non ammettendo dei punti fissi nello spazio vuoto, di cui lo circonda la nostra immaginazione, e per la relazione a questi determinando la posizione del corpo. Questo luogo sarebbe certamente immaginario; esso tuttavia dovrebbe divenire reale tosto, che divenissero reali quei punti fissi: il che presuppone nel corpo un *modo di essere,* il quale è cosa reale, quantunque limitata. Ed in che consiste un tal modo di essere? Consiste in questo, che il corpo è in qualche luogo, ma non è insieme altrove; quindi ha bensì una *presenza,* ma *limitata.* Perocchè non si darebbe per lui alcun luogo, nè potrebbe darsi, se non si desse un *dove,* ove esso corpo è, ed un *altrove,* ove non è. Soltanto l'*immenso* non è in alcun luogo, ma è da per tutto, ove può darsi; cioè *niente può darsi, a cui egli non sia presente.* Ma ogni *finito* per questo è nello spazio, e per questo può avere un luogo determinato, perchè *fuori di lui si dà,* o *può darsi* una qualche cosa, a cui egli non è, o non sarebbe *presente.*

351. Dal luogo esterno, dal quale è circoscritta o limitata una cosa, distinguono adunque gli Scolastici, in maniera molto precisa, una proprietà inerente nelle cose stesse, o piuttosto un modo di loro esistenza, il quale è la cagione della relazione locale, che esse hanno verso altre fuori ed accanto di loro; e per questo un siffatto modo è, non pure indipendente dal luogo circoscrivente, ma deve innanzi a questo essere presupposto (1). Ora essi osservano eziandio ed espres-

(1) Essi lo dicono l'*ubi* della cosa, ed il Suarez stabilisce sulla natura del medesimo le seguenti proposizioni: Dico 1. esse in quo-

samente, che Aristotele ebbe avanti gli occhi soltanto il luogo esterno, e non questo interno modo di essere delle cose; e quindi trovarono anch' essi il lato difettivo della teorica di lui nello apparire in essa lo spazio soltanto come cosa esterna. Vero è, che questa taccia ha presso essi tutt' altro senso, che nella scuola kantiana. Perocchè questa fa qui il luogo esterno uguale all'obbiettivo, ed intende per l'interno, ciò che Aristotele non avrebbe avuto in mira, il subbiettivo: la forma cioè della nostra facoltà conoscitrice sensibile, per cui avviene, che non possiamo intuire altrimenti le cose esterne, che l' una accanto l' altra, cioè nello spazio. Ma presso gli Scolastici, l' interno, che essi contrappongono all' esterno, è obbiettivo altrettanto che questo: è un che di reale nelle cose, assolutamente indipendente dalla nostra cognizione; un modo cioè di loro esistenza (1).

libet corpore proprium quemdam modum intrinsecum ex natura rei distinctum a substantia, quantitate et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse praesens localiter alicubi, seu ibi, ubi esse dicitur .. Dico 2. Hic modus praesentiae non solum non provenit formaliter ab extrinseco corpore vel superficie ambiente, verum etiam nullo modo ex circumscriptione illius resultat, nec per se illam requirit, quamvis ob naturalem ordinem corporum universi nunquam sit sine illa, praeterquam in ultima sphaera coelesti. Dico 3. Hic *modus praesentiae, qui intrinsece convenit corpori* alicubi existenti, est formale seu abstractum praedicamenti *Ubi*, cuius *subiectum* est *ipsum corpus*, quod tali modo afficitur: concretum autem erit totum compositum ex corpore et tali modo. *Ibid. s.* 1.

Neque dicetur corpus proprie esse tanquam in loco in illo modo intrinseco, quem nos declaravimus, quia neque ille modus se habet ut receptaculum locati, quae habitudo significatur illo verbo *esse in loco*, neque ita afficii subiectum, ut aliqua ratione se habeat ut id, in quo est subiectum, et non potius ut in illo existens. *Ibid. s.* 2.

(1) Aliud est quaerere, quid sit *locus extrinsecus*, intra quem

Essi, a questo proposito, paragonano anche qui lo spazio col tempo. Altro è il tempo *esterno*, cioè la misura della durata, data pel movimento dei corpi celesti; altro l' *interno*, la durata delle cose, che viene misurata; giacchè questa è il modo di essere proprio d' ogni cosa creata, il quale, in larghissimo senso, possiamo nominare movimento, cioè essere successivo, e per cui avviene, che le cose siano in un tempo esterno, e la loro durata possa secondo questo determinarsi. Parimenti lo spazio *esterno*, che è dato pei punti fissi dell' universo, ed in cui noi, secondo la distanza da questi punti, determiniamo il luogo di ciascuna cosa, è da distinguersi dall' interno *ubi* delle cose, che viene determinato. Anche questa è una maniera propria della esistenza di ogni cosa creata, val quanto dire, è quella limitata presenza, per cui si può dare fuori di ciascuna cosa creata un che, a cui essa non sia presente. E sebbene questo *ubi* delle cose, nella sua limitazione, sia la cagione, per cui esse hanno nello spazio esterno un luogo determinato, che le circoscrive; esso nondimeno è da questo indipendente; come altresì le cose non perderebbero quella loro interna durata, la cui imperfezione è la cagione perchè esse hanno la loro misura nel tempo esterno, anche quando non si desse fuori di loro alcun movimento, secondo il quale sarebbero misurate.

352. Dicemmo, che gli Scolastici spiegano la lo–

corpora dicuntur esse, quo dicuntur contineri et ad quem vel a quo dicuntur moveri: allud est, quaerere, quid sit id, quo corpora constituuntur formaliter in loco extrinseco et intra ipsum continentur, quod vocari solet ubicatio vel *locus intrinsecus*. Aristoteles et antiqui magis egerunt de loco extrinseco, quam de intrinseco. Maurus. Quaest. phil. lib. II. q. 26.

*

calità, cioè l'essere nel luogo, per una proprietà di ogni cosa creata; e perciò contraddicono ad un'altra sentenza, che la scuola del Kant ha messa in voga. Siccome, secondo costui, lo spazio è la forma della intuizione esterna, ed il tempo della interna, così lasciossi egli indurre a riferire il concetto dello spazio soltanto alla *natura* (mondo corporeo), e quello del tempo soltanto allo *spirito*. Può perdonarsi se si concepisce lo spirituale come elevato sopra lo spazio; ma riconoscere il tempo solo nello spirito, e non nella natura, presuppone, come osservò il Günther (1), un acciecamento pel Formalismo kantiano, che appena s'intende. Aristotele e gli Scolastici trovarono, per contrario, quel modo di essere, che risponde al concetto di tempo, l'essere cioè scorrevole e successivo, nella natura appunto degli esseri corporei. Questi soggiacciono a cangiamenti, non pure ne' loro fenomeni, ma ancora nel loro essere: laddove lo spirito passa bensì, per la sua attività, da uno stato all'altro; ma, quanto alla sua sostanza, non è nel tempo, se non perchè la sua esistenza viene conservata per l'influsso della divina onnipotenza: e solo però può essere con ragione riguardata come successiva. Siccome quindi ogni cosa creata (benchè lo spirito in una maniera più nobile, che non la natura corporea) è nel tempo, così anco presso gli Scolastici è posto fuori ogni dubbio, che a ciascuna cosa creata è propria una qualsiasi località. Da ciò, che insegnò nominatamente S. Tommaso circa la maniera speciale, onde uno spirito è nello spazio, credettero veramente alcuni de' suoi discepoli

(1) Pref. tom. I, pag. 174.

doversi dedurre, che la località non può asserirsi delle sostanze spirituali in senso proprio (1). Ma Alessandro di Hales, san Bonaventura e Scoto si dichiarano per la contraria sentenza (2); ed il Suarez la stabilisce appunto per quelle dottrine, le quali lo stesso S. Tommaso propose intorno all' essere ed all' operare del puro spirito nello spazio.

Che una sostanza spirituale, dice egli da prima (3), possa essere in una corporea, cioè così a questa presente, che tra esse non si dia alcuna distanza, non si può certamente negare; poichè altrimenti nè l'anima umana potrebbe essere presente nel suo corpo, nè Dio stesso nei corpi. Questa presenza è senza dubbio una perfezione. Ora supponiamo, che si dia uno spirito creato, il quale, in una maniera sua propria, sia presente a tutti i corpi esistenti, non avrebbe certamente questo spirito nel mondo corporeo esistente uno spazio, che lo circoscrivesse. Ma sarebbe egli per questo sopra ogni spazio? Soltanto allora sarebbe così, quando, oltre dei corpi che esistono, non se ne potessero dare altri, a cui esso non si troverebbe presente tosto, che fossero creati. Ora ciò è impossibile. Perocchè, in tale ipotesi, quella perfezione, per cui egli è presente alle cose, che sono fuori di lui, sarebbe illimitata. Ma niun essere creato può avere una qualunque perfezione illimitata, perchè niun ente finito può essere soggetto d' un attributo infinito. Adunque siccome

(1) Capreol. in II. dist. 2. q. 1. Caiet. in Summam p. 1. q. 52. et 53.

(2) Halens. part. II. q. 32. m. 1. S. Bonav. II. dist. 2. p. 2. a. 4. q. 1. Scot. II. dist. 2. q. 9.

(3) Metaph. disp. 51. sect. 3. Cf. disp. 30. sect. 7. de Immensitate Dei.

Dio può sempre più dilatare, per la creazione di nuovi cieli, i confini dell' universo, e nondimeno non mai creare un mondo illimitato; così può egli eziandio concedere quella perfezione dell' essere presente in grado sempre più alto ad uno spirito, ma non l'immensità, che è propria di lui solo infinito. Giacchè questa consiste, non propriamente nell' essere Dio presente negli spazi vuoti, che la nostra immaginativa si rappresenta al di là del mondo esistente; ma consiste bensì nel non esservi, nè potervi essere nulla fuori di lui, a cui egli non sia o sia per essere presente. Essendo dunque, che questa proprietà non possa appartenere ad alcun ente finito, ritroviamo altresì nello spirito creato quella limitazione nell' essere presente, nella quale di sopra abbiamo ravvisata la ragione propria della località: si dànno cioè, o almeno si possono dare fuori di lui cose, alle quali egli non sia, o non sarebbe presente. Se ciò si mantiene fermo, è chiarita del tutto arbitraria la sentenza, che ogni puro spirito venga da Dio creato così perfetto, che la sfera di sua esistenza ed operazione non abbia altri limiti, che quelli dell' universo.

353. Ma ciò non è vero; e piuttosto anche gli angeli non possono essere presenti nello stesso tempo a tutti i corpi; e quinci segue, che essi siano capaci ancora d' un cangiamento di loro presenza, o del movimento locale, comunque esso succeda. Ed appunto perchè S. Tommaso non solo non lo nega, ma espressamente lo afferma (1), non si può dubitare, che se egli attribuisce al puro spirito la località, non

(1) Summa p. 1. q. 53. a. 1.

assolutamente, ma con espressioni restrittive, lo faccia solo perchè essa località è nello spirito di tutt' altra sorta, che quella dei corpi. Ogni cosa creata è nello spazio, perchè niente di creato può essere immenso, ma deve avere una quantità determinata. Ora la quantità del corpo è una quantità estesa, e per ciò il corpo, quanto alla *sua estensione* nello spazio, è tutto in tutto il luogo, ed ogni sua parte in ciascuna parte del luogo, che occupa. Ma la quantità dello spirito non è quella di un esteso, sì è la quantità di forza o di virtù. In tanto adunque lo spirito è in un luogo, in quanto può operare in esso; e come nel corpo la sua limitazione in un determinato spazio si manifesta nel non poter estendersi al di là di quello; così si manifesta nello spirito dallo avere una limitata sfera di azione, cioè dal non poter influire immediatamente in alcuna cosa, che sia al di là di quel luogo (1). Se dunque san Tommaso dimostra la località dello spirito dal perchè esso ha soltanto una limitata efficacia, e non abbraccia, come Dio colla sua potenza, tutto ciò che è (2), non vuole con ciò certa-

(1) Angelo convenit esse in loco; aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis: quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo. *Sum. p.* 1. *q.* 52. a. 1.

(2) Angelus est virtutis et essentiae finitae: divina autem virtus et essentia infinita est et est universalis causa omnium; et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique: virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum...; unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. *Ibid*. a. 2.

mente dire, che l'angelo sia limitato ad uno spazio determinato, in quanto alla sua efficacia, e non in quanto all'essere, ed alla natura; ma piuttosto inferisce egli qui, come ordinariamente, dagli effetti il principio, dai fenomeni l'essere: vuole cioè che l'essere, il quale non può operare nello stesso tempo da per tutto, non possa nè anche trovarsi nel medesimo tempo da per tutto.

Del resto, se il corpo ha la sua misura nello spazio, che occupa, così che è presente tutto in tutto, e parzialmente nelle parti di esso spazio; al contrario lo spirito, la cui quantità è inestesa, si trova tutto in tutto il luogo, e tutto in ciascuna sua parte, e non è, come il corpo, rinchiuso dal suo luogo, come da un continente, ma piuttosto abbraccia colla sua virtù tutto il corporeo, che è presente nel medesimo (1). S'intende poi di per sè, che l'intero spazio, cui lo spirito può pervadere colla sua immediata attività, deve considerarsi come un luogo suo; sebbene in questo si contengano molti corpi separati per intervalli di spazio, e conseguentemente più luoghi (2).

(1) Non oportet dicere, quod Angelus commensuretur loco vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco: nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam et non continetur ab ea: anima enim est in corpore, ut continens et non ut contenta, et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum sed ut continens aliquo modo. *Ibid.* a. 1.

Corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco, Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio; Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique. *Ibid.* art. 2.

(2) Totum illud, cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur unus locus, licet non sit continuum. *Ibid.* a. 2.

Così la Scolastica ha determinatamente e chiaramente insegnato, che ogni essere creato, perchè finito, ha di necessità, quanto alla sua durata e quantità, limiti nel tempo e nello spazio. Considereremo più da vicino l'ultima ragione metafisica, che essa ne recava, quando paragoneremo la sua dottrina colle sentenze della filosofia dell' identità. Per ora dobbiamo vedere, come si possano tener ferme le sentenze degli Scolastici contro la scuola critica.

IV.

Dottrina del Kant intorno al tempo ed allo spazio.

354. Chi ha letto presso tanti scrittori, che il Kant, come nelle altre, così e specialmente nella questione, che qui trattiamo, si sia elevato sopra tutto ciò, che fu detto prima di lui, ed abbia indicato allo spirito pensante una nuova via, potrebbe bene aspettarsi di trovare presso di lui un profondo esame di quello, che hanno insegnato altri circa il tempo e lo spazio; e ciò tanto più era da aspettarsi, quanto questa ricerca apre l' ingresso alla *Critica della ragion pura,* ed è il fondamento di tutte le seguenti sue disquisizioni. L'Aristotele greco, con tutto il suo laconismo, così si era comportato; il tedesco credette potersi risparmiare questa fatica (1).

Dopo aver detto, nella critica della facoltà conoscitrice trattarsi di dimostrare, che le forme, per le quali le nostre rappresentanze ricevono la loro determinazione, siano insite nella mente, come rappresenta-

(1) È da notarsi che in Germania parecchi onorano Kant di questo titolo.

zioni pure *a priori,* il Kant viene quindi alla dimostrazione, che lo spazio ed il tempo siano rappresentazioni di tal sorta, e, come tali siano altresì le forme di ogni *intuizione sensibile.* Ma egli vuole somministrare questa pruova per una disamina dei concetti del tempo e dello spazio in questi termini:

1. « Lo spazio non è alcun concetto empirico, dedotto dalla esperienza esterna. Di fatto, affinchè certe sensazioni vengano riferite ad un che fuori di me (cioè ad un che in altro luogo dello spazio, che non sia quello, ove io mi trovo), ed affinchè io me le possa rappresentare come fuori, e l' una accanto dell' altra, e quindi non solamente come diverse, ma poste in luoghi diversi, io devo già avere la rappresentazione dello spazio. Per conseguenza la rappresentazione dello spazio non può essere tolta in prestito dalla esperienza delle relazioni degli esterni fenomeni; ma questa istessa esperienza esterna è solo possibile per mezzo della detta rappresentazione. »

2. « Lo spazio è una rappresentazione a priori necessaria, che fa da fondamento ad ogni esperienza esterna. Non si può mai pensare, che non vi sia uno spazio, sebbene si possa concepire, che nessun oggetto si trovi in esso. » Con ciò sarebbe dimostrato, che lo spazio non è una rappresentazione acquistata dalla esperienza, ma è data nella mente innanzi ad ogni esperienza. Ora seguono due altre ragioni, le quali dimostrerebbero, che la rappresentazione dello spazio non è concetto (rappresentazione universale), ma è *intuizione pura.*

3. « Lo spazio non è un concetto discorsivo, o, come suol dirsi, universale dei rapporti delle cose in

generale; ma è un' intuizione pura. Perocchè primieramente, noi non possiamo concepire, se non un unico spazio; e quando si parla di molti spazii, s' intendono per essi solo le parti del medesimo spazio unico. Queste parti poi non possono precedere l' unico spazio, che tutto abbraccia, quasi come sue parti integranti, ma solamente vengono pensate in quello. Esso è essenzialmente unico: la sua varietà, e quindi anche il concetto universale di spazii in generale, è fondata assolutamente sopra di restrizioni. Di qui segue, che, in riguardo di esso, una intuizione *a priori* (che non è empirica) fa da fondamento a tutti i concetti del medesimo. »

4. « Lo spazio viene rappresentato come una data quantità infinita. Ora ogni concetto deve bensì pensarsi come una rappresentazione, che è contenuta in una moltitudine infinita di diverse rappresentazioni possibili (quale loro comune nota), e quindi le contiene sotto di sè; ma nessun concetto in quanto tale può essere pensato, come se contenesse un' infinita moltitudine di rappresentazioni. Nondimeno così viene pensato lo spazio; mercecchè tutte le sue parti in infinito coesistono. Dunque la rappresentazione primigenia dello spazio è intuizione *a priori*, e non concetto. »

E da questo appunto, che la rappresentazione dello spazio è non concetto, ma intuizione, vuole poi il Kant intendere in qual modo noi possiamo determinare sinteticamente, e tuttavia *a priori* le proprietà dello spazio (nelle proposizioni geometriche). Ma un' intuizione, la quale precede ogni cognizione degli obbietti, e secondo cui il concetto di questi viene determinato *a priori*, che altro potrebbe mai essere, se non la for-

male costituzione del soggetto conoscente, per la quale questi verrebbe affetto dagli oggetti, e così riceverebbe una rappresentazione immediata, cioè un'intuizione dei medesimi? Di che segue, « che lo spazio non è una proprietà d'una qualsiasi cosa in sè ...., nè è una determinazione, che appartenga agli oggetti; ma è niente altro, che la forma di tutte le percezioni dei sensi esterni: cioè la condizione subbiettiva della sensibilità, per cui unicamente ci si rende possibile la intuizione esterna. Ora non potendo noi, delle condizioni particolari della sensibilità fare le condizioni della possibilità delle cose, ma soltanto delle loro apparizioni; quindi possiamo ben dire, che lo spazio abbraccia tutte le cose, che esternamente ci appariscono, ma non tutte le cose in loro stesse, sieno percepite o no, ed anche da qualunque soggetto si voglia.... Niente di ciò, che viene percepito nello spazio, è una cosa in sè, nè lo spazio è una forma delle cose, la quale per sè stessa sia loro propria; ma gli oggetti in sè non ci sono noti per niun modo; e ciò, che noi chiamiamo oggetti esterni, non sono altro, che semplici rappresentazioni della nostra sensibilità, la cui forma è lo spazio, ma il cui vero correlativo, cioè la cosa in sè stessa, non è per nulla nè può essere conosciuta. »

355. Alla guisa medesima parla il Kant eziandio del *tempo*.

1. « Esso non è un concetto empirico ......; perocchè l'essere insieme od il succedersi non sarebbe nè anche percepito, se noi non avessimo già *a priori* la rappresentanza del tempo. »

2. « Il tempo è una rappresentazione necessaria,

sopra la quale si fondano tutte le intuizioni. Non si può, a riguardo delle rappresentazioni, togliere via in generale il tempo (1); sebbene si possano togliere via le rappresentazioni fuori del tempo. »

3. « Il tempo non è un concetto universale, ma è una forma pura della intuizione sensibile. Diversi tempi sono soltanto parti di un medesimo tempo. Ora la rappresentanza, che può essere data solo per un unico oggetto, è intuizione. »

4. « La infinità del tempo non significa altro, se non che tutte le quantità determinate del tempo sono possibili soltanto per la restrinzione di un unico tempo, sopra cui si fondano. Quindi deve la rappresentazione primigenia (tempo) essere insita come illimitata. Ora, dove le parti non possono determinarsi, che per la limitazione, ivi non deve essere data la rappresentazione totale per via di concetti, ma debbono questi fondarsi sopra l' intuizione immediata. »

« Solo per ciò, che la rappresentazione del tempo è necessaria ed *a priori*, si dànno assiomi circa il tempo: p. e. che esso abbia solamente una dimensione, e che diversi tempi non siano insieme, ma successivi. Perocchè dalla esperienza non potrebbero ottenersi, intorno a ciò, proposizioni rigorosamente universali ed apoditticamente certe. Ma eziandio il concetto della mutazione, e per conseguenza del movimento (come mutazione di luogo), non è reso pos-

(1) Il Kant intende per *rappresentazione* ora i fenomeni delle cose, ora la loro percezione; ed in questo luogo non vuol dire altro, se non che non possiamo avere percezioni sensibili, che non si succedano nel tempo, benchè possiamo rappresentarci un tempo, in cui non vi sia successione di fenomeni.

sibile, che per la rappresentazione del tempo, ed in quella. Se questa rappresentazione non fosse un' intuizione *a priori*, non potrebbe alcun concetto fare intendere la possibilità di una mutazione, cioè di una unione di predicati opposti contradittoriamente in un medesimo obbietto : v. g. l' essere ed il non essere di una medesima cosa nel medesimo luogo. » Di qui poi deduce il Kant le seguenti conseguenze, intorno alla natura del tempo.

« Il tempo non è cosa, che esista per sè stessa, o che appartenga alle cose come proprietà obbiettiva, e quindi che resti, se si astrae da tutte le condizioni subbiettive dell' intuizione del medesimo.... Esso non è altro, che la forma del senso interno, cioè del nostro stesso intuire e del nostro stato interiore.... Siccome nondimeno tutte le rappresentazioni... in loro stesse, come determinazioni dell' animo, appartengono allo stato interno, e questo è sottoposto alla condizione formale della intuizione interna, e quindi appartiene al tempo; così esso tempo è una condizione *a priori* di tutti i fenomeni in generale: condizione immediata dei fenomeni interni, ed appunto per questo anche mediata degli esterni.... Adunque il tempo non è altro, che una condizione subbiettiva della nostra (umana) intuizione ; ma in sè stesso , fuori del soggetto esso è niente... Di che non possiamo dire: tutte le cose sono nel tempo; ma ben possiamo dire: tutte le cose, come apparizioni (oggetti della intuizione sensibile) , sono nel tempo (1).

356. A questa guisa ci ha il Kant sufficientemente dichiarata la sua opinione, e le ragioni, che egli pensa

(1) Critica della ragion pura, Parte I. §. 1—7.

poterne recare; e sebbene non creda doversi occupare delle altrui sentenze, e nominatamente delle dottrine dei tempi più remoti, paragona tuttavia colla sua teorica due altre opinioni, nelle spiegazioni e nelle note, che le soggiunge. In ambedue viene sostenuta l'assoluta realità dello spazio e del tempo. Gli uni però considerano lo spazio ed il tempo, come enti sussistenti; e quelli debbono ammettere « due chimere eterne ed infinite esistenti per sè, le quali starebbero, quand'anche nulla esistesse di reale, solamente per abbracciare in sè tutto il reale. Per gli altri lo spazio ed il tempo non sono cose esistenti per sè, ma relazioni dei fenomeni di vicinanza e di successione, astratti dalla esperienza; e questi debbono impugnare la validità od almeno la certezza apodittica delle dottrine matematiche *a priori*, a rispetto delle cose attuali. Perocchè l'esperienza non dà una tale certezza; ma i concetti *a priori* dello spazio e del tempo, secondo questa opinione, non sono altro, che *parti dell'immaginazione*. Questa cioè li ha partoriti, perchè abbracciò l'universale di quelle relazioni astratte; il che però non può esistere realmente, senza le restrinzioni, onde la natura li ha legati. »

La prima delle opinioni, di cui parla il Kant, fu confutata non solo dagli Scolastici, ma eziandio da Aristotele (1). L'altra, che dal Leibnizio in poi fu abbastanza universalmente accolta, abbisogna se non di correzione, certo di una migliore spiegazione. Lo spazio, dice il Leibnizio, è la relazione, che le cose hanno fra loro, in quanto sono vicine, o l'una fuori

(1) Suarez, Metaph. Disp. 51. sect. 1. Arist. Phys. l. 4. c. 1. et 4. (text. 36. et seqq.).

dell' altra; il tempo è la relazione che hanno, in quanto sono l' una dopo dell' altra. Gli Scolastici per contrario insegnarono (1), che dall' essere le cose nello spazio e nel tempo ricevono quelle relazioni; e che però esse relazioni sono effetti di ciò, che rende le cose locali e temporanee: non sono la località stessa e la temporaneità. Affinchè le cose possano essere l' una vicina all' altra, e l' una dopo dell' altra, e per questo essere lontane o vicine, presenti o passate, debbono già avere ciascuna per sè il loro *ubi* ed il loro *nunc:* una esistenza cioè, la quale, in quanto al luogo ed al tempo, sia determinata e limitata. Che sia ciò (la cagione di quelle ralazioni) nelle cose, questo è quello, che vogliamo sapere, quando cerchiamo della natura del tempo e dello spazio. Gli Scolastici adunque trovarono nella limitazione delle cose l'ultima ragione metafisica, per cui quelle sono nello spazio e nel tempo. Perocchè come esse, in quanto enti finiti, hanno un essere vero, ma limitato; così possono ancora avere solo una presenza limitata, ed una durata, che trascorre per parti.

357. Ma può la Scolastica mantenere questi concetti del tempo e dello spazio, anche contro del Kant? Il conoscere, che noi siamo soltanto ivi, ove siamo, e non ancora ivi, dove è un'altra cosa, presuppone già la conoscenza dello spazio e del luogo. Se non avessimo già, diceva il Kant, l' idea dello spazio, non potremmo riferire ad un che fuori di noi le impressioni, che ricevono i nostri sensi. Adunque questa idea va innanzi alla percezione sensibile. Nulla meno: rispon-

(1) Suar. Metaph. disp. 52. sect. 1. Maur. Quaest. Vol. II. q. 27.

diamo noi. *Nessuna* idea dello spazio precede all' intuizione *sensibile;* e *quella* idea dello spazio, *della quale parla il Kant,* segue piuttosto la riflessione *ragionevole.* Diciamo poi: *riflessione,* perchè essa non è neppure contenuta nella prima conoscenza della ragione.

Se, per la percezione sensibile, conoscessimo non solo una cosa, che è fuori di noi, ma eziandio che essa è fuori di noi, le precederebbe certamente già una qualunque idea dello spazio e della località. Ma siccome noi non conosciamo *pei sensi* le cose, come un che da noi diverso; così parimenti neppure le conosciamo come un che fuori di noi. Essendo che lo spirito umano non conosce sè stesso altrimenti, che pei suoi fenomeni, deve prima di sè stesso conoscere una qualche altra cosa; ma egli non può conoscere quest' altra cosa come altra, come un che diverso da sè, prima che abbia conosciuto sè stesso. E come di qui dobbiamo dedurre, che, ove si dà soltanto cognizione sensibile, viene conosciuta veramente un' altra cosa, ma non *come* un' altra cosa; così di qui segue altresì, che il senso conosce veramente una cosa esterna, vicina, o lontana, ma non come esterna, come vicina, o come lontana. Che se *per la ragione* conosciamo queste relazioni locali, ciò avviene perchè per essa abbiamo prima trovato noi stessi nello spazio. Quanto è certo, che lo spirito conosce sè stesso, e si distingue, come un' altra cosa, da ciò, che gli apparisce pei sensi, altrettanto è certo, che egli conosce eziandio, che è presente, dove è, e quindi a sè stesso, ma che non è presente a ciò, che conosce per mezzo dei sensi. E come conosce un' altra cosa eziandio come un che di esterno, di vicino, o di lontano, così ri-

conosce inoltre un essere in una cosa altra da sè, e così conosce ancora tanto nell' altra cosa, quanto in sè stesso un *dove* determinato; cioè una presenza, ma limitata.

358. Potrebbe forse contro il detto replicare il Kant, che eziandio questa cognizione dell' *ubi* proprio ed esterno presuppone già l' idea dello spazio; ma che questa, appunto perchè non è contenuta nella percezione sensibile, deve essere non astratta da essa, ma data *a priori*. E noi rispondiamo: La conoscenza dell' *ubi* proprio, e dell' esterno altrui non presuppone alcuna idea dello spazio; ma è piuttosto la prima cognizione di ciò, che si riferisce allo spazio; cioè la cognizione della presenza limitata, per cui poi arriviamo a comprendere le relazioni locali, la vicinanza, la lontananza ecc.; e finalmente per queste alla idea di ciò, che si nomina ordinariamente luogo o spazio. Che se il Kant ripete incessantemente, che ciò, che non è nella rappresentanza sensibile, non può nè anche essere da essa astratto, ciò nasce solo dal non conoscere egli altra astrazione, che la lockiana. Se astrarre non è altro, che abbracciare insieme l' omogeneo dei fenomeni in una rappresentazione comune, certamente non si eleverà al di là di ciò, che le rappresentazioni sensibili contengono; ma se astrarre vale altrettanto, che prescindere, in ciò, che percepisce il senso, da quello, che è proprio di lui come sensibile, ed apprendere soltanto quello, che la ragione può asseguire; noi veniamo condotti per l' astrazione, come disse S. Tommaso, alla conoscenza di ciò, che si eleva sopra la sensibilità (1). La rap-

(1) De veritate q. 10. a. 8. ad 2.

presentanza dell' essere insieme o presente, che, secondo gli Scolastici, è il primo elemento del concetto di località e di spazio, non può sicuramente, come anche quella di ente, essere dedotta da una qualunque percezione sensibile, nè acquistata per la comparazione di molte. Ma alla stessa guisa, onde pei fenomeni diveniamo certi tanto dell' essere nostro, quanto dell' esterno, diveniamo altresì certi della presenza propria e della esterna. Perchè dunque scorgiamo, che noi non pensiamo necessariamente l' essere e l' essere presente, se non perchè conosciamo la sua realità, non pure possiamo spiegarci l' origine di questi concetti, che si elevano sopra il sensibile, dal darsi in noi certe rappresentazioni, come vuote forme della nostra facoltà conoscitrice; ma potremo spiegarloci solamente dal darsi in noi una capacità di apprendere nelle cose anche quello, che ai sensi rimane ascoso.

Che se non si desse in noi siffatta capacità, non sarebbe possibile alcuna scienza, non solo perchè la scienza, cui il Kant lascia pure in piedi, non merita questo nome; ma anche perchè questa medesima sarebbe inesplicabile. O possono forse le intuizioni pure dello spazio e del tempo, di cui egli parla, avere una qualsiasi ragionevole spiegazione?

359. A potere dedurre, che l' idea dello spazio precede tutte le percezioni sensibili, come condizione, per cui queste comincino ad essere possibili, non si contentò il Kant di mostrare, che esse non potrebbero essere astratte da esse rappresentazioni sensibili; ma credette inoltre dover provare, questa rappresentazione dello spazio non essere un concetto univer-

*

sale, sì una intuizione pura. Giacchè intendeva, come sarebbe irragionevole voler fare di una rappresentanza intellettuale ed universale la condizione della sensibile. Ora egli si è facilitata quella pruova per uno scambio di concetti, che fa poco onore alla sua acutezza. Noi parliamo di spazii ampi e stretti, di vicini e lontani; adunque si dà senza dubbio ancora una rappresentanza universale dello spazio. Ma noi parliamo altresì dello spazio del mondo, e concependo come tolti via ancora i confini dell' universo, parliamo d' uno spazio, che estendesi in distanze, che non si possono assegnare. Ora se piace al Kant nominare spazio questo esteso in infinito, potrà certamente non essere difficile la dimostrazione, che il concetto di quello non sia universale. Ma si è forse con ciò provato ancora quello, che di qui egli deduce; che cioè questa rappresentanza dello spazio in generale non sia concetto, cioè rappresentanza della ragione, ma sia intuizione, cioè rappresentanza della sensibilità? È egli anche solo possibile, che lo spazio, così inteso, venga rappresentato dalla sensibilità? In verità il Kant attribuisce questa rappresentanza non ai sensi esterni, ma alla immaginazione, ed alla immaginazione pura, e come tale vuole sia riguardata per una vuota forma della sensibilità. Ma vuole tuttavia, che la intuizione pura *serva di fondamento a tutte le rappresentanze empiriche dello spazio di maniera*, che queste siano soltanto *restrizioni di quell' unico spazio, il quale, per quella forma della sensibilità, è dato come quantità infinita.* Sia pur dunque, come vuole il Kant, che alla intuizione pura niente di attuale risponda fuori di noi; deve essa nondimeno essere intuizione di uno spazio

infinito, sebbene anche solo immaginario; poichè come altrimenti sarebbe questo dato per essa? Ma come, dimandiamo noi, viene l'immaginazione alla intuizione di ciò, di che non può darsi alcuna immagine? La verità è, che il Kant attribuisce alla sensibilità una rappresentanza, alla quale soltanto la ragione può elevarsi, e, non senza sforzo, facendo cominciare la nostra cognizione dello spazio là, ove essa cessa. Siccome il senso non intuisce altro spazio, che quello, che è limitato dagli oggetti percepibili, così non può neppure l'immaginazione rappresentarsi altro spazio, che non sia limitato a quest'istessa guisa; e se esso vuole rappresentarsi lo spazio del mondo più grande di quello che è, l'immaginazione in tanto solamente può farlo, in quanto rimuove sempre oltre i confini del mondo stesso, cioè i lontanissimi corpi celesti. Ma se quindi la ragione riflettendo pensa, che i corpi potrebbero essere aumentati in infinito, ed in infinito separati a vicenda, allora noi certamente riceviamo il concetto di quello spazio, del quale parla il Kant; ma esso è appunto concetto della ragione, e non intuizione della sensibilità. Ci sforziamo veramente in questo, come in molti altri casi, di abbracciare colla immaginazione ciò, che pensa la ragione; ma appunto perchè non ci viene fatto, abbiamo in uso di dire, non poterci noi formare alcuna chiara idea di uno spazio senza confini, come pure di un tempo, che non cessi giammai.

360. Ciò che abbiamo detto potrebbe bastare a portare giudizio eziandio delle altre asserzioni del Kant, circa la natura del tempo. Perocchè, come abbiamo veduto, egli non cercò di stabilire la sua opinione intorno al tempo, come pura forma della intuizione

interna, in maniera diversa da quella, che adoperò per lo spazio. Noi non percepiremmo, disse egli, alcune cose come insieme esistenti o succedentisi, se non avessimo già l'idea del tempo. Ora questa rappresentanza originaria del tempo non può essere un concetto universale, ma deve essere un'intuizione pura, perchè tutti i diversi tempi sono solamente parti di questo unico tempo; ed essa deve essere intuizione d'un tempo illimitato, perchè ogni quantità determinata di tempo è possibile soltanto per la limitazione di quest'unico tempo.

Che altro opporremo noi dunque contro a ciò, se non che la rappresentazione d'un tempo illimitato non meno, che quella di uno spazio illimitato, non può essere rappresentanza della sensibilità, e nè anco della pura sensibilità? Senza dubbio essa non è concetto universale; ma nulladimeno è rappresentanza intellettuale, e non sensibile; è un concetto, a cui si eleva la ragione solo per la riflessione. Ma la ragione stessa acquista l'idea di tempi determinati, cioè di tempi più lunghi o più brevi, vicini o lontani, non dal porre limiti ad un tempo infinito, per così abbracciare i diversi tempi come parti dell'illimitato; ma al contrario essa non ottiene il pensiero di un tempo perpetuo, se non dal rimuovere i limiti dai tempi determinati. Questa rappresentanza dunque di un tempo illimitato non è per nulla originaria.

Certamente le diverse rappresentazioni del tempo, che menzionammo, si fondano sopra una di esse, cioè sopra la rappresentazione del *tempo in sè*. Ma questa non è la rappresentazione di un tempo, che trascorre in infinito, cioè del tempo illimitato, o piuttosto *in-*

determinato; essa è il suo concetto: ed appunto per ciò non può nè anche essere l'originaria nel senso del Kant; tale, cioè, che sopra di lei si fondino le percezioni sensibili di ogni essere simultaneo o successivo. Di fatto, chi ciò asserisse, dovrebbe di una cognizione intellettuale fare la condizione e la forma della intuizione sensibile. Come sta pertanto il concetto di tempo all'intuizione sensibile del successivo? Siamo qui ricondotti all'errore fondamentale della filosofia kantiana. Il suo autore, a superare l' Empirismo non avrebbe dovuto dire: « L' essere insieme e successivo non cadere sotto la percezione, se non le fa da fondamento la rappresentanza del tempo *a priori;* » ma piuttosto avrebbe dovuto dire: «Non mai arriveremmo all'idea del tempo, se delle cose non conoscessimo altro, che quell' essere insieme o succedersi, che viene sensibilmente appreso; ma vi arriviamo solo coll' apprendere la durata, come un modo di essere delle cose. »Ed appunto per questo, che acquistiamo le idee solo perchè la ragione penetra oltre i fenomeni, che cadono sotto i sensi, possiamo ancora divenire certi della realità dell'oggetto, e quindi della obbiettiva verità del concetto.

361. Si era mossa al Kant da molti lati l' obbiezione, « essere almeno certo, per l' avvicendarsi delle nostre proprie rappresentazioni, che si dànno reali cambiamenti; ora le mutazioni non essere possibili, che nel tempo; e per conseguenza dovere anche il tempo essere realmente. » Egli rispose: « il tempo essere sicuramente qualche cosa di reale, cioè essere la forma reale della intuizione interna, ed avere noi realmente in essa una rappresentanza del tempo e delle nostre determinazioni. Questa dunque essere reale, non come

obbietto, ma come nostra maniera di rappresentazione (soggettiva). Che se noi potessimo rimirarci senza quella condizione della sensibilità, queste determinazioni medesime, che ora ci rappresentiamo come cambiamenti, ci darebbero una conoscenza, nella quale non sarebbe contenuta la rappresentanza del tempo, e quindi neppure dei cambiamenti. » Ed aggiunge anche più chiaramente: « Io posso veramente dire: le mie rappresentazioni si seguono a vicenda; ma questo dice soltanto, che noi ne siamo conscii, come in una successione di tempo, cioè secondo la forma del senso interno (1). »

Se noi infatti fossimo conscii soltanto del succedersi in noi le rappresentanze , e se conoscessimo questo succedersi solamente come lo conosce il *senso* interno, non dimostreremmo dalla nostra coscienza la realità del tempo; ma non potremmo avere neppure l' idea del tempo. Il senso apprende certamente sensazioni e rappresentazioni succedentisi ; tuttavia non è esso, il quale conosce, che quelle si succedono. Perocchè, a conoscerlo, dobbiamo intendere, che una sensazione sorge, quando l'altra è scomparsa. Ma sì la conoscenza del cessare, come quella del venire presuppongono la cognizione del presente come tale ; giacchè solo per la relazione al presente, può una cosa essere conosciuta come passata o futura. Adunque rinchiudendo necessariamente in sè l'idea del tempo il passato ed il futuro, come sopra acutamente spiegò S. Agostino, essa può nascere in noi solo in quanto riferiamo a vicenda tra loro le idee del presente, del passato e del futuro. Ora questo è certamente affare non del senso interno , ma della ragione. Talmente

(1) Crit. della ragione pura §. 7.

che se sopra dicemmo, che l'idea di un tempo illimitato non è per nulla rappresentanza sensibile, affermiamo ora, che non può in verun modo darsi alcuna apprensione del tempo per mezzo della sensibilità. Qui, come da per tutto, la sensibilità somministra un oggetto (il succedersi); ma se in questo oggetto non conoscessimo altro, da quello, che percepisce il senso, cioè le apparenze, non acquisteremmo neppure l'idea del tempo. Come adunque acquista la ragione una siffatta idea? Noi siamo conscii non solo, che nascono e cessano in noi delle senzazioni e modificazioni; ma ancora, che noi permaniamo, mentre quelle nascono e cessano. Ora non potremmo essere di ciò conscii, se, oltre le modificazioni e le sensazioni, non conoscessimo una qualche cosa in noi, che distinguiamo da esse, come il nostro essere. A conoscere una modificazione come passata, dobbiamo conoscere, che noi, i quali ora siamo, già eravamo quando esisteva la modificazione, che ora non è più; ed a conoscere una modificazione come futura, dobbiamo conoscere, che già siamo, mentre essa non è, o comincia ad essere. Come, nella intuizione delle modificazioni passeggiere, acquistiamo il concetto di mutazione, solo perchè distinguiamo dalle modificazioni il soggetto, che viene mutato; così eziandio, intuendo le modificazioni succedentisi, acquistiamo altresì il concetto del tempo, solo perchè, oltre del nascere e del cessare, pensiamo un restare, cioè una durata.

Ma come abbiamo la coscienza, che noi, i quali ora siamo, già eravamo allorchè la modificazione, che non è più, nacque e cessò; e come non possiamo concepire in noi alcuna modificazione come futura,

senza pensare, che noi, i quali ora siamo, saremo ancora quando la modificazione, che soltanto incomincia, sarà in noi; così abbiamo eziandio la coscienza che eravamo, ed in tanto non siamo più, in quanto la modificazione passata successe ed era, e che noi non siamo ancora quando la modificazione ventura sarà. Che se conosciamo il succedersi delle modificazioni in noi, come tale, soltanto perchè siamo conscii della nostra durata, troviamo tuttavia ancora nella medesima coscienza la nostra durata come imperfetta e limitata. Il nostro soggetto è invero unico ed indiviso; pure non è tale la nostra esistenza, se la riguardiamo in quanto alla sua durata. Eziandio in noi si dà, oltre dell' essere, un *essere stato*, ed un *sarà*; e l' *essere* risponde solamente all' istante, che già è scomparso, quando il nostro pensiero lo vuole apprendere. Sicchè si dà nella nostra durata una successione, un continuo trascorrere, e quindi un passato, un presente, ed un futuro; e per questo troviamo noi stessi nel tempo. Siccome ci conosciamo come esseri nello spazio per questo, che, oltre il nostro essere, conosciamo ancora il nostro essere presente, sebbene limitato; così ci conosciamo come esseri nel tempo per questo, che, oltre del nostro essere, conosciamo la nostra durata, benchè anche questa come imperfetta.

362. Ma non è cotesto appunto quello, che nega il Kant; che, cioè, oltre dei fenomeni, si conosca una qualunque cosa degli oggetti, e quindi che si possa proferire alcun giudizio, sia intorno al nostro soggetto, sia intorno all' essere delle altre cose? L' *Io,* nel quale noi dovremmo apprendere il nostro soggetto, (dice egli)

è veramente una rappresentanza necessaria; ma in sè medesima è affatto vuota. Essa non esprime altro che un soggetto trascendentale dei nostri pensieri; ma questo soggetto è, e resta sempre $= x$; e soltanto ingannati dai paralogismi crediamo conoscere la sua natura (1). A questo aggiungasi, che, in generale, l' idea di sostanza, siccome qualche cosa di stabile, in cui accadano le mutazioni, secondo il Kant, è un puro concetto della ragione: cioè un concetto, che formiamo necessariamente, per poter pensare l' avvicendarsi dei fenomeni percepiti dai nostri sensi; ma è concetto, il quale al di là della esperienza, cioè nelle cose in sè, non ha alcuna applicazione. Come non possiamo sapere, se l' avvicendarsi delle apparenze (accidenti), il quale è nelle cose, quando percepiamo sensibilmente, sia nelle cose in sè, vale a dire prescindendo dalla nostra percezione; alla stessa guisa non possiamo sapere, se nelle cose vi sia un che di costante (sostanza), e quindi se corre una qualsiasi differenza tra sostanza ed accidente. « La stabilità, sopra cui fondasi il concetto di sostanza, non è altro (come anche il tempo), che la maniera di rappresentarci l' esistenza delle cose nel loro apparire (2). »

Se quinci si fa manifesto, quanto rilevi, nella lotta col Criticismo, sostenere la sostanzialità di noi stessi e delle cose, viene anche per questo in piena luce la vera relazione della filosofia kantiana colla filosofia scolastica. Il Kant si avvide e dimostrò, che i concetti ed il pensare per essi non possono, come si pre-

(1) Crit. della ragion pura; Parte II, Sez. 1. lib. 2. cap. 2. §. 1. Dottrina elementare dei paralogismi della rag. pura.

(2) Ibid. Parte I. Sez. 1. lib. 2. §. 3.

tese spiegare dal Locke in poi, nascere dalle percezioni sensibili; ma appunto per ciò divenne ancora più innegabile il fatto, che si dia in noi un conoscere elevato sopra il sensibile. A spiegare questo fatto, il Kant inventò quelle forme della forza conoscitrice, che sarebbero pure intuizioni e concetti; e dovendo, in una tale sentenza, dipendere ogni maniera di nostre conoscenze dalle forme poste in noi; così conchiuse, che ogni rappresentare ed ogni pensare, che si riferisca alle cose in sè, e non alle cose nella nostra percezione, manchi di valore qualsiasi. Ora quale fu, per tale rispetto, l'insegnamento della Scolastica?

Essa avea già da gran tempo veduto ed insegnato, in termini molto espressivi, che il nostro conoscere intellettuale ha una materia, che è posta al di là di quello, che è offerto dai sensi, e la quale per conseguenza non può nascere da un semplice lavorio circa le rappresentazioni sensibili. Ma, secondo quella filosofia, un tal fatto trovava la sua spiegazione in questo, che si dà in noi, sopra il principio conoscitivo sensibile, un altro più eccelso, la cui proprietà consiste nel trarre da ciò, che viene appreso pei sensi, quello, che è posto al di la dell' esperienza sensibile: dai fenomeni i noumeni; dalle apparenze, l'essere: cioè le cose in loro stesse.

363. In ciò, che finora abbiamo esposto intorno alla specolazione degli Scolastici, si contiene forse tutto ciò, onde può dimostrarsi, contro del Kant, che il nostro pensare ha realmente il suo fondamento in una siffatta capacità? Noi crediamo che sì. Imperocchè primieramente abbiamo veduto, che la Scolastica con pieno dritto attribuì anche al puro pensare un

valore reale, e quindi una verità obbiettiva; che al contrario le intuizioni ed i concetti puri del Kant, come vuote forme della forza conoscitrice, sono affatto inconcepibili ed impossibili. Se per conseguente l'atto della facoltà conoscitrice non riceve la sua determinazione per queste forme *a priori*, deve riceverla, come insegnò la Scolastica, dall'oggetto, se pure non voglia dirsi, che i pensieri vengano prodotti in noi da un essere superiore a noi. Per questa sentenza dei Platonici non viene posta in dubbio la certezza e la verità del conoscere; ma essa conduce, comunque la si spieghi, alla deduzione finale, che non noi, ma Dio pensa in noi, e, come abbiamo già osservato, che anche la dottrina del Kant o non dà luogo ad alcuna spiegazione, o la dà solo a questa panteistica (n. 339). Se dunque si vuole mantenere, a schivare il massimo degli errori, che l'atto del pensare è un atto proprio nostro, devesi per ciò stesso ammettere cogli Scolastici, che questo nostro atto riceve la sua determinazione, non per noi (per forme esistenti in noi), ma per gli oggetti. Ora che si vuole significare con ciò? Ciò altro non significa, se non che l'atto della ragione, indirizzato ad un oggetto percepito dai sensi, apprende il medesimo come un essere, una sostanza, un principio vitale, ecc.; e quindi pensa intorno ad esso ciò, che non è contenuto nella rappresentazione sensibile. Questo poi nasce da ciò, che l'oggetto sensibile è veramente quello, che la ragione pensa che esso sia; e questa per conseguenza possiede la capacità di conoscere nelle cose ciò, a cui non arrivano i sensi. Talmente che il fatto del pensare come un conoscere soprassensibile, trova la sua spiegazione solo nella

presupposizione, che le cose reali rispondano al pensare.

364. Nondimeno la ragione può assicurarsi della verità di questo suo pensare, eziandio per la investigazione di esso. Per qual via diviene essa certa del valore e della verità del suo pensare astratto? Per questa, che può ridurlo ai principii. Essa viene determinata a tenerli per veri, non per cieco istinto, ma per la cognizione della verità, e dell'assoluta necessità del pensato. Per questa cognizione intende sè stessa, come una potenza, nella cui natura è posto il conoscere il vero. Ora anche la conoscenza dell'attuale ha un cominciamento, il quale è certo immediatamente, cioè per sè stesso. Si manifesta allo spirito non solo il suo patire ed operare, ma per esso gli si manifesta altresì la sua natura ed il suo essere, perchè in questo è presente a sè stesso, come paziente e come agente. Chi pensa (così lo avea detto S. Tommaso molto prima del Cartesio) non può dubitare del suo essere, perchè pel suo stesso pensare viene a conoscere che egli è. Se adunque lo spirito, esaminando il suo puro pensare, trova in sè una potenza di conoscere la verità ideale nella sua necessità ed immutabilità, trovasi ancora possedere nella sua coscienza quel principio, a cui è dato venire a conoscere dalle apparenze reali la reale essenza, il noumeno dal fenomeno.

Ma per qual mezzo avrebbe il Kant preteso di debilitare questa dottrina dell'antichità? Se si crede (dice egli), potere asserire alcuna cosa circa la natura del nostro essere pensante, che cioè esso sia un esistente per sè, una sostanza, e sostanza semplice incorporea ecc., ciò avviene, perchè si riguarda il pen-

siero dell' *Io,* come intuizione di un oggetto; laddove quello è vuoto di contenuto, e non è neppure concetto, ma è semplice coscienza, che accompagna tutti i concetti. Sopra questa proposizione si poggia, quanto alla sustanza ed alla estensione, una grandissima parte della Critica kantiana. Ora è evidente , che il Kant in questa omette la considerazione di una verità, la quale gli Scolastici non cessarono di ribadire. È ben vero, che noi non abbiamo alcuna intuizione dell' *Io;* stantechè in generale viene da noi intuito sempre soltanto il fenomeno, e non l' essenza. Ma forse che per questo sarà eziandio vero, che la coscienza del nostro pensare, e di ogni altra azione non contiene altro, che una rappresentanza dell' *Io?* Ciò, che notammo contro l' Hermes, dobbiamo ripeterlo eziandio contro il Kant. Noi non abbiamo soltanto la coscienza, che si diano in noi de' pensieri , e che questi nascano in noi , e cessino ; ma ancora che noi li produciamo, e liberamente li facciamo nascere e sparire. Sicchè nel giudizio della coscienza : *Io penso,* non è solo contenuto un oggetto (trascendentale), ma ancora è contenuto il principio (reale) del pensiero. Quando dunque si dice , che dal nostro pensare conosciamo la nostra natura, ciò da prima significa solamente, che troviamo in noi stessi, non solo l' atto del pensare, ma eziandio la cagione attiva del medesimo. Perchè poi lo abbiamo trovato , e così dal giro delle apparenze intuite ci siamo inoltrati all' essere ed alla natura, il quale e la quale, sebbene non intuiti, sono tuttavia conosciuti : possiamo ora dalla qualità dei suoi varii atti ottenere ancora più intimi schiarimenti, intorno alla proprietà del principio attivo.

Vero è, che possiamo dedurre la qualità e la natura da ciò, che percepiamo, sia in noi sia in altri, solamente sotto la condizione di essere antecedentemente certi, che le qualità apprese rispondano alle idee, che formiamo di esse; e di ciò non potremmo essere certi, quando ci fosse dubbioso, se lo spazio ed il tempo siano qualche cosa di obbiettivo e di reale, e non semplici forme della nostra facoltà conoscitrice. Ciò nulla ostante, come è certo, che dal nostro vivere ed operare conosciamo il nostro essere; così è certo, che conosciamo ancora la nostra durata e la nostra presenza, quantunque quella e questa come limitate. Ora in questo si fondano tutte le nostre rappresentazioni del tempo e dello spazio. Siccome pertanto il Kant nella sua critica non può fare un passo, senza appoggiarsi alla sua affermazione, che lo spazio ed il tempo non sieno altro, che forme della sensibilità; così eziandio dalla dottrina, che la località e la temporaneità siano piuttosto proprietà delle cose, è aperta la via ad una specolazione, la quale non solamente ordina tra loro le percezioni sensibili, ma scopre altresì l'essere delle cose ascoso al senso. Perocchè per quella via, per cui può dimostrarsi la realità del tempo e dello spazio, per la stessa si può, questa presupposta, dimostrare senza difficoltà, che ai rimanenti concetti, e nominatamente a quello di sostanza, di accidente, di mutazione e di permanenza, rispondono proprietà reali o reali modificazioni delle cose. E così potrebbe allora ben riuscire la dimostrazione, che un principio, il quale ha rappresentanze intellettuali, ed inoltre conosce se stesso, non può essere materiale. Ora il medesimo Kant confessa, che « finirebbe l'in-

tera sua critica, e con diritto si esigerebbe di restare coll' antico, ogni qual volta si potesse dimostrare *a priori*, che tutti gli esseri pensanti siano in sè sostanze semplici (1). » Abbiamo voluto ciò notare, perchè eziandio la Scolastica si occupa molto di questa pruova, e fa di essa grandissimo capitale. Per questo rispetto, furono già da noi esposti brevemente i suoi pensieri altrove (n. 27. 76. 106.); ma meglio li svolgeremo in uno dei seguenti Trattati: e così verrà anche di quì dimostrato, che nella filosofia degli Scolastici si conteneva se non tutto, certo il più rilevante di ciò, che fa uopo, per trionfare del Criticismo.

365. Non vogliamo chiudere questo esame, senza chiedere d' onde mai sia avvenuto, che il Kant non vide, come la sua teorica dello spazio e del tempo non soddisfaceva, ed era anzi del tutto erronea. I suoi discepoli sostengono, che Aristotele non abbia conosciuto la vera natura del tempo e dello spazio, perchè l' uno e l' altro furono da lui presi troppo estrinsecamente; e però, come vedemmo, anche gli Scolastici trovarono la sua teorica se non erronea, certo incompiuta. Aristotele, dissero essi, ha considerato quasi solamente lo spazio ed il tempo esterno; val quanto dire ha solamente chiésto, che cosa sia il luogo, nel quale sono gli oggetti sensibili, e che cosa sia il tempo, dal quale viene determinata la loro durata, senza avere sufficientemente investigato, onde avvenga, che le cose sieno nello spazio e nel tempo: o, ciò che vale lo stesso, quale sia la proprietà, che le costituisce come esistenti nello spazio e nel tempo. Ma d' onde mai fu il Kant

(1) Crit. della rag. pura, nel cap. sopr. cit. dei paralog. della rag. pura.

indotto a tenere le rappresentanze dello spazio e del tempo per semplici forme della intuizione sensibile? Da questo, che egli per lo spazio, la cui rappresentanza la fa da fondamento a tutte le rappresentanze delle relazioni e quantità locali, intese lo spazio illimitato del mondo: e medesimamente pel tempo, che concepiamo in tutti i tempi determinati, intese il corso del tempo, che non mai finisce. Egli non osservò che piuttosto, come tutte le altre rappresentazioni, che si riferiscono al tempo ed allo spazio, così anche questo pensiero d' uno spazio illimitato e di un tempo, che non mai finisce, presuppone concetti, pei quali sì in noi stessi, e sì nelle altre cose concepiamo modi di essere e proprietà in esse esistenti. Così dunque il Kant è venuto a questo suo soggettivismo, perchè anch' egli riferì le idee primigenie dello spazio e del tempo ad un che di esteriore, e non vide che prima conosciamo noi stessi, *siccome esseri* posti nel tempo e nello spazio; e quindi conosciamo uno spazio ed un tempo fuori di noi.

366. Nè si ha miglior fondamento, quando si rimprovera alla Scolastica di avere lasciato di considerare nel nostro pensare, circa lo spazio ed il tempo, l'elemento subbiettivo: cioè quello, che il nostro animo aggiunge alla materia data. Là, dove essi confutano l' errore riprovato anche dal Kant, che lo spazio considerato in sè sia un essere reale, muovono altresì la questione, se poi esso spazio non sia per avventura da riguardarsi altrimenti, che come un parto della fantasia, od un così detto *ente di ragione*. E rispondono negativamente. Se consideriamo lo spazio come un che distinto dalle cose, che sono in esso, sicura-

mente esso non è nulla di reale; ma non per questo sarà una pura immaginazione, o vogliamo dire un concetto fondato unicamente sopra il nostro modo di concepire. Esso è piuttosto una di quelle rappresentanze, il cui oggetto non è, nè può essere così, come lo pensiamo; ma è fondato in ciò, che è o può essere; talchè la ragione lo forma necessariamente, secondo ciò, che conosce delle cose. Se cioè noi concepiamo come tolte di mezzo tutte le cose, ci resta la rappresentanza dello spazio, perchè abbiamo conosciuto nelle cose quella proprietà, in forza di cui esse sono nello spazio; e pensiamo questo spazio stesso come illimitato, perchè vediamo, che le cose possono essere multiplicate ed ingrandite in infinito (1). Anche più spesso e più chiaramente si esprimono alla medesima guisa gli Scolastici intorno al tempo. Quello, onde le cose sono nel tempo, il loro essere instabile e la loro durata successiva, è un che di reale in esse; ma il tempo, secondo cui determiniamo questa loro durata, ed in cui concepiamo le cose durevoli, è bensì solo nel nostro animo; tuttavia non è come una cosa, che

(1) Quatenus hoc spatium apprehenditur per modum entis positivi distincti a corporibus, mihi videtur esse ens rationis, non tamen gratis fictum opere intellectus, sicut entia impossibilia, sed sumpto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia, non solum quae nunc sunt, sed in infinitum extra coelum; prout supra etiam in disp. 31. dictum est, tractando de Dei immensitate. Ubi etiam annotavimus, cum corpus dicitur esse in spatio imaginario, illud *esse in* sumendum esse intransitive, quia non significat esse in alio, sed esse ibi, ubi secluso corpore nos concipimus spatium vacuum, et ideo hoc *esse ibi* revera est modus realis corporis, etiamsi ipsum spatium ut vacuum vel imaginarium nihil sit.

Suar. Metaph. disp. 51. sect. 1. Cf. Toletus Phys. lib. 4. q. 3. Fonseca Metaph. lib. 5. c. 5. q. 1. s. 1.

abbia il suo fondamento solo nel nostro pensare, e non nelle cose. Possiamo determinare la durata del movimento, od anche della esistenza delle cose soltanto per questo, che in essa distinguiamo determinate parti successive. Ora, sebbene quella durata non sia composta di parti distinte, può nondimeno, come ogni quantità continua, essere divisa in quel modo dallo spirito pensante; e di quì finalmente otteniamo il tempo, come una misura della durata (1). Ma che noi, anche se non si desse alcuna cosa, pensiamo tuttavia un tempo, e questo come perpetuo, ciò è fondato nel conoscere già la temporaneità delle cose, cioè quella qualità, per cui la loro durata può essere solamente successiva, ma, come tale, può continuare senza mai finire. Adunque siccome anche l'universale, come tale, non è nelle cose, ma solo nello spirito pensante, e pure con verità viene concepito come obbiettivo, perchè ciò, che pensiamo come universale è così fatto, che può esistere in molte cose; alla stessa maniera anche quei concetti dello spazio e del tempo hanno la loro obbiettiva verità di qui, che la presenza e la durata delle cose, dovendo essere neces-

(1) Motum non habere rationem temporis et mensurae, nisi quatenus in eo numerantur partes prioris et posterioris in successione et duratione constat. Istae enim partes numerus dicuntur non secundum propriam rationem quantitatis discretae, sed quatenus in partibus continui inveniri potest, qui numerus non est actu in re, sed potentia tantum: per opus autem animae quodammodo completur seu numeratur.... Nam per eam numerationem et quasi divisionem mentis redigitur (tempus) ad definitam quantitatem, per quam possit mensurae rationem exercere. Et hoc est, quod expressius docuit Philosophus Phys. lib. 4. c. 14. et S. August. De confess. lib. 11. c. 28. estque communis sententia.

Suar. Metaph. disp. 50. sect. 10. Cf. S. Thom. opusc. 44. de tempore cap. 1.

sariamente limitata, però appunto è capace d' un aumento senza fine (1).

367. Pertanto anche qui troviamo, che la scuola kantiana, facendo del tempo e dello spazio semplici fenomeni dell' anima conoscente, si trova onninamente nella tendenza del *Nominalismo;* ed è degno di osservazione, che alcune opinioni, per le quali alla stagione della Scolastica potè pericolare l' obbiettività dello spazio e del tempo, furono difese peculiarmente dai Nominalisti. Questi asserirono, ciò, che constituisce le cose nello spazio e nel tempo (che dà ad esse il loro *dove* ed il loro *quando*), non essere un che di positivo distinto dalla loro natura e dal loro essere, ma venire solo appreso come tale dallo spirito pensante (2). Medesimamente non si può disconoscere, che la filosofia della identità ha seguito, come nelle altre, così in questa questione, la tendenza di quel Realismo esagerato, che nominossi altra volta Formalismo. Si trattava in essa di comprendere, dalla idea e dalla natura dello spazio e del tempo, le relazioni di spazio e di tempo, nelle quali troviamo noi, e le cose intorno a noi. Se il Kant giudicò ciò possibile solo dall' ammettere intuizioni pure, come forme del soggetto conoscente; al contrario la filosofia dell' identità volle, che il puro tempo ed il puro spazio siano riconosciuti come la maniera, per la quale l' Assoluto si attui. Come, secondo lo Spinoza, il mondo dei corpi e degli spiriti, non viene compreso, se non perchè può esistere soltanto una sostanza originaria, col doppio attributo di estensione e di pensiero; così eziandio

(1) Cf. S. Thom. in lib. I. dist. 19. q. 5. art. 1.
(2) Maurus Quaest. Vol. II. q. 27. q. 32.

la nuova filosofia dell' identità vuole spiegare l' essere delle cose nel tempo e nello spazio da questo, che la vita divina può solamente esternarsi e manifestarsi in queste forme. Il Kant non sarebbe stato indotto in quella falsa sentenza, se non avesse antecedentemente determinati senza esattezza i concetti dello spazio e del tempo. Invece di cercare ciò, che significa essere le cose nello spazio e nel tempo, e di qui poi trovare quello, che sono in loro lo spazio ed il tempo, ammette, senz' altro, venire inteso per ispazio e per tempo assolutamente detti, lo spazio illimitato, in cui è posta ogni cosa, ed il tempo perpetuo, in cui tutto avviene. Ma egualmente, nel sistema della identità eziandio, si viene ad apprendere lo spazio ed il tempo, come forme della vita divina, perchè per lo spazio e pel tempo in sè s' intende, non tanto ciò, che costituisce tutte le cose nello spazio e nel tempo come tali, quanto ciò, che a queste proprietà in qualche maniera risponde nell' *Infinito;* o meglio, perchè si dichiara per un medesimo la proprietà delle cose, sopra la quale si fondano quelle relazioni di tempo, e di spazio, e la suprema ragione di quelle, che è da cercare sicuramente in Dio; e quindi or l' uno, or l' altro si accenna coi nomi ambigui di *spazio puro, assoluto,* di *tempo puro, assoluto.* Ed in ciò troviamo più che un semplice eco del Formalismo scolastico.

Secondo il vero Realismo, l'universale è nelle cose, perchè a ciò, che viene appreso pel concetto universale, risponde l' essenza attuale degli individui; ma *come tale,* cioè nella sua universalità, esso è solo nello spirito pensante. Se quindi, invece di ciò, si asserisce coi Formalisti, che l' universale, anche come tale, è

reale, e non si pone con Platone fuori degli individui, come qualche cosa esistente per sè, si deve concepire negli individui stessi, come loro comune fondamento; e conseguentemente si debbono concepire gl' individui in relazione ad esso universale, come i fenomeni al noumeno. Ora, perciocchè questo certamente deve valere non solamente delle singole specie delle cose, ma eziandio dei concetti universalissimi di vita, di forza, e perfino di essere, quindi si fa chiaro, che il Formalismo, nel suo ultimo esplicamento, diviene Panteismo; e noi abbiam veduto, come appunto ciò fu già osservato dal Gersone (n. 215.), Ma in che mai consiste qui l' equivoco filosofico, se non nello scambiare coll' infinito quell' universale, onde viene appreso nell'astrazione l'essere finito? Invece di riconoscere in ciò, come già avea fatto lungo tempo innanzi la Scolastica, l' erroneo delle opinioni formalistiche, la filosofia dell' identità ha piuttosto preteso di giustificare appunto questo agguagliare l'universale o indeterminato coll'infinito; ed, a dispetto di ogni buon senso, ha voluto rendere concepibile, che le cose sono fatte ed esistono, in quanto l' indeterminato si fa determinato, l'universale singolare, l'infinito finito. Per conseguenza essa vuole altresì persuaderci, che Dio, o, com' è suo vezzo di parlare, l'Assoluto, per le funzioni vitali, diventa di eterno temporale, d'immenso ristretto nello spazio. Ma se il Formalismo di alcuni Scolastici ha porta a tali erramenti una occasione, benchè sempre lontana, vediamo ora, per conclusione di questa materia, che cosa si trovi nell' antichità sopra la questione, il cui scioglimento fu cercato dalla nuova filosofia; come cioè lo spazio ed il tempo si riferiscano a Dio?

368. Anche la Scolastica non contentossi a spiegare le relazioni di spazio e di tempo delle cose, dalla natura dello spazio e del tempo, che è nelle cose stesse; e cercò comprendere questo altresì dal primo principio di ogni essere. Secondo la sua dottrina, le due proprietà, che costituiscono le cose nello spazio e nel tempo, sono fondate sopra un che di positivo, sopra una perfezione; la prima cioè sopra la presenza ad altre cose: la seconda sopra la durata. Nondimeno le cose sono nello spazio e nel tempo, solamente in quanto quelle perfezioni in esse sono limitate; e però col positivo anche qui in esse va unito il negativo. Tutto il reale ed il perfetto, che è concepibile, noi dobbiamo pensarlo ancora nell' infinito, ma in maniera rispondente all' infinito; e dobbiamo pensarlo in esso, come la suprema ragione, per cui può darsi fuori di esso una siffatta realità. Noi pensiamo pertanto in Dio una presenza illimitata, in forza di cui Egli è presente in tutto ciò, che è e può essere, e non a guisa di un esteso, ma a guisa di un semplice; e pensiamo in lui una durata illimitata, la quale esclude, non solo ogni principio ed ogni fine, ma eziandio ogni divisione, ogni successione, e quindi abbraccia in un istante indiviso tutti i tempi, che sono e possono essere. Ora se, in questa immensità ed eternità di Dio, è posta la suprema ragione, per cui può darsi in noi e nelle altre cose una presenza ed una durata, è posto altresì nelle stesse perfezioni divine la ragione, per cui questa presenza e questa durata sono limitate; e conseguentemente la ragione, per cui ogni essere creato si trova nello spazio, e nel tempo. Dio non sarebbe l' ente, che abbraccia ogni essere, se potesse darsi

fuori di lui alcuna cosa, che non fosse opera sua, ma fosse, come Egli è, per sè, e per questo infinito. Adunque se è posta nel suo essere la ragione, per cui può darsi qualche cosa fuori di lui, deve essere posta altresì nella infinità del suo essere la ragione, per cui fuori di lui può darsi solo il finito. Medesimamente, la durata di Dio è la ragione di ogni durata fuori di lui, e la presenza di Dio è la ragione di ogni presenza fuori di lui; ma come non può darsi se non un solo eterno ed un solo immenso, così l' eternità della durazione divina, e l' immensità della divina presenza sono la ragione della nostra durata temporanea, e della nostra limitazione locale.

Più chiaramente e più precisamente viene conosciuta questa verità da quella differenza dell' essere divino dal creato, alla quale rimettono spessissimo gli Scolastici. Quella consiste nell' essere Dio per sè stesso, e quindi necessario; le creature non per sè, ma per volere divino, e quindi contingenti. Ora siccome concepiamo in Dio l' essere per sè come ragione, per cui egli è infinito, ed ogni perfezione è in lui illimitata; così ancora nelle creature il non essere per sè è la ragione per cui esse, e tutto ciò che è in esse, può essere solamente finito. Per questo adunque trovammo più sopra cogli Scolastici l' ultima ragione, per cui le cose sono temporali, nel potere esse, secondo la loro natura, essere e non essere; e quindi quasi ad ogni istante ricevono il loro essere: e similmente l' ultima ragione, per cui sono nello spazio, non è altra, se non perchè in esse l' essenza non è l' essere. Perocchè, potendo per ciò darsi in esse solo un certo modo di essere, non pure nei corpi

la materia, e conseguentemente la quantità, per la quale essi sono estesi, deve avere la sua misura ed i suoi limiti per la forma; ma eziandio negli spiriti le forze, per cui operano, debbono avere limiti per la loro essenza (1). Finalmente, a rannodare eziandio questa considerazione coi pensieri degli Scolastici, circa la natura e la verità dei nostri concetti, Dio solo non può essere pensato come un universale, perchè l'essere per sè necessariamente è infinito, e l'infinito può essere soltanto uno. Ma tutto il creabile può essere appreso per concetti universali, perchè ogni finito può multiplicarsi, ed essere nella stessa sua essenza somigliante ad altri. L'universale adunque ha soltanto una molto impropria infinità, la quale consiste nel potersi dare esseri senza numero, in cui venga attuato il concetto universale; e però è una infinità, che presuppone appunto la finità. Al modo stesso non può darsi nelle cose create alcuna infinità di durata, se non in quanto si possono continuare, senza mai cessare, i momenti succedentisi di loro esistenza; nè alcuna infinità di spazio, se non in quanto la loro quantità è capace di un continuo aumento. Questa dunque è quella, per dir così, spuria infinità, che appunto nasce dalla finità di ciò, a cui vien attribuita. Essa è l'infinità del numero e della misura. Ma la vera infinità si trova nella unità: in quella unità nondimeno, la quale non può divenire elemento di numero e di misura; e però, come nell'essere, così nella presenza e nella durata, Dio è unità non solo indivisa, ma eziandio indivisibile, ed assolutamente semplice.

(1) V. ciò che insegna S. Tom. intorno l'infinità ed immensità di Dio.

FINE DEL VOLUME II.

INDICE

TRATTATO TERZO

TRATTATO QUARTO

FINE DELL' INDICE.

IMPRIMATUR
Fr. Hieronymus Gigli O. P. S. P. Apost. Magister.

IMPRIMATUR
Petrus Villanova-Castellacci Arch. Petr. Vicesgerens.

Prezzo del presente Vol. 2°.

Fogli 22 a 14 Cent. . .	*L.*	3, 08
Copertina e legatura. . .	» »	12
	L.	3, 20